المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

عمادة البحث العلمي

مجلة

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

مجلة علمية محكمة

العدد السادس

المحرم ١٤١٣هـ

يوليو ١٩٩٢م

عنوان المجلة: **المملكة العربية السعودية**

الرياض: ١١٤١٥

ص.ب: ١٨٠١١

الهاتف: ٢٥٨٢٠٥١

مراسلات التبادل والإهداء

عن طريق عمادة شؤون المكتبات

الرياض: ١١٤٩١

ص.ب: ٤١٢٤

هاتف: ٢٥٨١٣٠٠

قواعد النشر

أولاً : يشترط في البحث الذي ينشر في المجلة ما يلي:

١ - أن يكون متسما بالأصالة وسلامة الاتجاه.

٢ - أن يكون البحث دقيقا في التوثيق والتخريج.

٣ - أن تتحقق له السلامة اللغوية.

٤ - ألا يكون قد سبق نشره.

ثانيـــاً : تخضع البحوث والدراسات المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم.

ثالثـــا : البحوث والدراسات المنشورة في هذه المجلة تعبر عن آراء أصحابها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الجامعة.

رابعـــا : ترتيب محتويات المجلة يتم وفقًا لأمور فنية.

خامسًا : يعطى كل مشارك في المجلة خمس نسخ، وثلاثين مستلة مما نشر له.

سادسًا : توجه الرسائل إلى رئيس التحرير.



المحتوى

البحوث

الافتتاحية

لمعالي مدير الجامعة

والمشرف العام على المجلة

الأستاذ الدكتور

عبد اللّه بن عبد المحسن التركي

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد: فقد أقامت الجامعة في شهر شعبان الماضي المعرض الدولي الثاني للكتاب، وكانت إِقامته مناسبة فكرية وثقافية عظيمة أعدت لها الجامعة كل وسائل النجاح.

ولن أتحدث في هذه الافتتاحية عن المعرض، لكني سأذكر بعض الأفكار والخواطر التي راودتني وأنا أشرف عليه، وأتجول في أجنحته، وأستمع إِلى ملحوظات المشاركين فيه ورواده واقتراحاتهم وآرائهم.

- ١ -

وأول أمر يتبادر إِلى الذهن، هو الحديث عن أهداف المعارض وفوائدها، فمما لا شك فيه أن معارض الكتب لم تعد أهدافها مقصورة على بيع الكتاب وتسويقه وجمع أكبر قدر ممكن من الكتب في مكان واحد، وإِنما تجاوزت الأهداف ذلك إِلى أمور أخرى منها:

- اللقاء الثقافي والاتصال العلمي بين فئات متعددة من جمهور المثقفين، منها الناشر والموزع ومؤلف الكتاب وقارئه.
- تبادل الرأي والمشورة في الأمور المتعلقة بصناعة الكتاب.
- تنشيط حركة التأليف والنشر.
- التعريف بالكتاب الجديد.

– وبالنسبة للجامعة فإن من أهم أهدافها نشر الكتاب الإسلامي.

إلى غير ذلك من الأهداف الثقافية والفكرية.

– ٢ –

ونظرت إلى هذه القاعة الفسيحة الجميلة الرائعة التي أضفت على المعرض رونقًا وبهاءً، وهي المقر الدائم لمعرض الكتاب في المدينة الجامعية التي تعد إنجازًا حضاريًّا نادر المثال.

وخطر في بالي تساؤلات كثيرة:

– هل ستظل القاعة مغلقة في انتظار المعرض الدولي القادم ؟

– هل سيقتصر الانتفاع بها على المعارض الدولية للكتاب ؟

أعتقد أنه من المناسب جدًّا بل من الواجب أن تستغل الجامعة هذا المقر الدائم الرائع الجميل لإقامة معارض متنوعة على مدار العام:

– فهناك المعارض الدولية للكتاب.

– وهناك المعارض النوعية.

– وهناك المعارض المتخصصة.

والجامعة جادة في دراسة التنظيمات الخاصة بالمعارض، ولديها أفكار كثيرة حول معارض متنوعة، مثل معرض الكتاب السعودي والخليجي والكتاب الإسلامي، ومعارض لكتب الأطفال وللدوريات الإسلامية وهكذا.

وبذلك تكون الجامعة قد أحسنت الاستفادة من المكان الرحب، وشاركت في تنشيط حركة الكتاب في المملكة.

– ٣ –

وقد صحب المعرض نشاط ثقافي تمثل في أربع ندوات علمية متخصصة، وهذا أمر مهم ينبغي التوسع فيه بحيث يكون معرض الكتاب مناسبة ثقافية كبرى، ولقد

رأيت كيف تحول معرض القاهرة الدولي للكتاب إلى منتدى ثقافي سنوي كبير تقام فيه الندوات وتلقى فيه المحاضرات، وهذا ما نأمل أن يتم التوسع فيه في المستقبل للإفادة من وجود هذا العدد الكبير من الجمهور، ومن أصحاب العلم والخبرة والرأي أيضًا.

– ٤ –

ولقد رأيت بعين الرضا والسرور كثرة الكتب الإسلامية، وتنوعها، وإقبال الجمهور عليها، وحرصه على اقتنائها، مما يدل على الحرص الشديد على التزود بالثقافة الإسلامية، والفكر الإسلامي، ويبشر بالخير والمستقبل المشرق، لكن هذه الحركة الدائبة والنشاط العظيم يشوبه في بعض جوانبه شيء من التسرع وعدم الدقة في اختيار الكتاب المناسب، مما يوجب على الكُتَّابِ الأصلاء، والنقاد الحصفاء، أن يقوموا بجهد كبير في التعريف بالجيد منه، والدعوة إلى اقتنائه وقراءته.

– ٥ –

ولقد سررت وأنا أرى عددًا كبيرًا من المؤلفات السعودية المعروضة في أجنحة المعرض والتي تتناول فروعًا مختلفة من المعارف.

وقد شهدت المملكة العربية السعودية نهضة ثقافية وفكرية كبرى تمثلت في مظاهر عديدة، منها كثرة المؤلفات السعودية.

وقد شملت هذه المؤلفات كافة مناحي الفكر وأساليب البيان، وشارك فيها أساتذة الجامعات، وكبار العلماء والكتاب.

لكن الكتاب السعودي يواجه مشكلات حقيقية، وتحديات كبيرة في ميادين النشر والتوزيع والتعريف، وتلك أمور تحتاج إلى دراسات علمية مفصلة.

ومن القضايا التي تستحق الدراسة موضوع انتشار الكتاب السعودي خارج المملكة، فما رأيناه في المعرض يدل على وجود عدد كبير من الكتب، لكننا لا نشاهدها بالحجم المطلوب في المعارض التي تقام خارج المملكة، مما يدل على خلل

أو قصور في هذا المجال، ولذلك أسباب منها:

- ضعف التعريف بالكتاب السعودي.

- ضعف التوزيع للكتاب السعودي.

- الغلاء النسبي لسعر الكتاب السعودي مقارنًا بالكتب العربية الأخرى.

وإذا قام الإنسان بجولة متأنية بين أروقة المكتبات التجارية والعامة والجامعية في كثير من البلاد العربية فسوف يصدم بغياب واضح للكتاب السعودي.

ومن خلال الاتصال بالكثير من المكتبات الجامعية، ومن خلال العلاقة المباشرة بأستاذة الجامعات، وكبار المؤلفين العرب، يفاجأ الإنسان بضعف تام في التعرف على الكتاب السعودي.

ومع وجود مؤلفات مرجعية، ذات قيمة علمية عالية، ومكانة جيدة في حركة التأليف لعدد من الأستاذة السعوديين، إلا أن الاستفادة منها في الدراسات الجامعية والعليا - خارج المملكة - ليست في مستوى القيمة العلمية والفكرية لتلك المؤلفات.

ويستطيع المتابع أنت يقوم بعملة استقراء تطبيقي عن طريق مراجعة أمرين مهمين كاشفين جدًّا في النتاج الفكري العربي:

أولهما: بيان مقتنيات المكتبات الجامعية والعامة في البلاد العربية.

وثانيهما: المراجع لعدد من الرسائل الجامعية التي تدور حول موضوعات للمؤلفين السعوديين، فيها إسهام واضح لهم، وسوف يخرج من ذلك بحقيقة مرة، وهي أن الكتاب السعودي لم يحقق الانتشار المطلوب في هذين المجالين الكبيرين.

والأمر يحتاج إلى دراسات شاملة، وإلى جدية في علاج الظاهرة.

وبعد: فإذا ذُكر تقدم الحركة الفكرية والثقافية والعلمية في مؤسسات المملكة العربية السعودية، فإنما تُذكر الجهود المباركة لخادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن

عبد العزيز وحكمه الرشيد، ومساعيه الجادة الدائبة في المجال العلمي والثقافي للبلاد، ودعمه لهذا القطاع المهم، والتي كان من آثارها هذه النهضة العلمية والثقافية والحضارية الواسعة، التي شملت أنحاء المملكة، ووضعتها في مصاف الدول المتقدمة في هذا المجال، ومن مظاهر ذلك مؤسسات التعليم بمختلف مستوياته، والنشاطات العلمية والثقافية والحضارية بمختلف أنواعها.

كما تُذكر جهود سمو ولي عهده الأمين وسمو النائب الثاني.

وإِذ أنوه بذلك – أحمد اللَّه تعالى وأشكره على ما هيأ من وسائله وأسبابه، وعلى عونه وتوفيقه، وأدعو اللَّه – عز وجل – أن يديم نعمه على هذه البلاد خاصة وعلى جميع المسلمين عامة، ويسبغها ظاهرة وباطنة، ويحفظها وقيادتها من كل سوء. إِنه قريب مجيب.

والله أعلم وصلى اللَّه على نبينا محمد.

عبد اللَّه بن عبد المحسن التركي



البحوث



مناسك المرأة

إِعداد الدكتور

صالح بن محمد الحسن

أستاذ الفقه المشارك في كلية

الشريعة وأصول الدين بالقصيم

المقدمة

الحمد لله الذي خلق الزوجين الذكر والأنثى، وخص منهما بالتشريف والتكريم آدم وذريته رجالا، ونساء.

والصلاة والسلام على المبعوث إلى كافة الثقلين بشيرًا ونذيرًا، وعلى آله وأصحابه ومن سلك سبيلهم إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن حج بيت اللَّه الحرام أحد أركان الإسلام. ومبانيه العظام، أوجبه اللَّه على المكلفين القادرين؛ رجالا كانوا أو نساء. ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [1] .

وقال – ﷺ – في الحديث الصحيح – من رواية عبد اللَّه بن عمر – رضي الله عنهما – « بُنِيَ الإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ » [2] متفق عليه.

وهو إنما يجب في العمر مرة، وما زاد بعد ذلك فهو تطوع، وإقامة موسم الحج في كل عام فرض من فروض الكفاية على الأمة [3] تقوم به طائفة من الأمة كل عام.

والمرأة كالرجل من حيث أصل وجوب الحج عليهما، كما دلت عليه الآية والحديث السابق إلا أنها تخالفه في بعض أحكامه نظرًا للاختلاف بين الرجل والمرأة في بعض صفات الخَلْق، وفي بعض وظائف التكليف الشرعية.

---

[1]) سورة آل عمران /٩٧.

[2]) أخرجه البخاري في صحيحه – واللفظ له – في كتاب الإيمان – باب دعاؤكم إيمانكم ١/٤٩ ح ٨ .

ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان – باب أركان الإسلام ودعائمه العظام ١/١٧٦.

[3]) انظر: كتاب شرح العمدة ١/٢١٨، ومنتهى الإرادات ١/٢٣٤.

ولما كانت مسائل الاختلاف بين الرجل والمرأة في أحكام الحج والعمرة كثيرة ومتفرقة في أبواب المناسك، فقد رأيت أن أكتب بحثًا متخصصًا في تلك المسائل، وهي مسائل تنطلق من فروق ثابتة تؤثر في سائر العبادات لا في المناسك وحدها وقد أسميته " مناسك المرأة " [١]

.

ولأنه يعالج موضوعا هاما، ومتكررا في كل عام – مع كونه ركنا من أركان الإسلام وهو – أيضًا – بحث متخصص في موضوعه مما يجعله أكثر فائدة وتشويقا.

وسيكون منهجي في هذا البحث – بعون اللّه تعالى – كالآتي:

١ – بحث المسائل الخاصة بالنساء من أحكام المناسك مكتفيا بذكر ما أراه ضروريا من أحكام الرجال، كتمهيد لبعض المسائل الخاصة بالمرأة يظهر من خلاله أصل التشريع في الحكم الذي استثنيت منه المرأة لأمر آكد منه، وليتبين للقارئ الكريم توجيه الدليل الذي قد يستدل به – خطأ – على مشروعيته للمرأة.

٢ – جمع المسائل التي تندرج تحت كل باب من أبواب البحث، وتقسيم هذه المسائل إلى فصول وتقسيم مسائل كل فصل إلى عدة مباحث إن وجد ما يدعو لذلك.

٣ – ذكر آراء مذاهب الأمة الأربعة في كل مسألة من مسائل البحث، والموازنة بينهما، فإن وجد لأهل الظاهر قولاً قويًّا مخالفا للأقوال المشهورة عن الأئمة الأربعة، أثبته وناقشته.

٤ – أقدم في عرض الأقوال: القول الراجح منها وأتبعه بأدلته، ثم أذكر بعده بقية الأقوال متبعًا كل قول بأدلته، ثم أصرح بترجيح القول الراجح منها ذاكرًا وجه الترجيح، والرد على أدلة المخالفين.

٥ – أمهد لبعض الأبواب والفصول التي تحتاج إلى تمهيد.

٦ – أترجم بتراجم موجزة – لغير المشهورين – أتعرض فيها لاسم المترجم له. وولادته ووفاته وأهم المعلومات التي تتصل بسبب ذكره.

---

[١]) سبقني إلى هذا الاسم الإمام محي الدين النووي في كتابه " مناسك المرأة " وهو كتاب مختصر جدًا ولم يلتزم فيه المؤلف بالمسائل الخاصة بالمرأة، وقد حققه فضيلة شيخنا الفاضل الدكتور / صالح بن عبد الرحمن الأطرم، وطبع ضمن مواضيع العدد الخامس عشر من أعداد مجلة كلية الشريعة بالرياض " أضواء الشريعة.

٧ – أبين في الهامش أرقام الآيات وسورها.

٨ – أخرج الأحاديث التي يرد ذكرها في البحث بعزوها إلى أشهر مصادرها، ونقل ما تيسر – في الهامش – من أقوال العلماء في الحكم عليها إذا لم ترد في الصحيحين أو أحدهما.

٩ – ذيلت البحث بخاتمة وفهرسين، أحدها: للمراجع التي رجعت إليها في البحث مرتبة بحسب حروف الهجاء، والفهرس الآخر للموضوعات.

١٠ – وقسمت البحث إلى تمهيد، وثلاث أبواب.

خصصت التمهيد للإشارة إلى طبيعة المرأة التي خلقها اللَّه – عز وجل – عليها، وما في هذه الطبيعة من فروق بينها وبين الرجل جعلتها تكلف تكليفًا شرعيا يناسب تلك الطبيعة، فتوافق الرجل فيما يتفقان فيه، وتخالفه فيما خصها اللَّه – عز وجل – من صفات تناسب وظيفتها في هذه الحياة.

وخصصت الباب الأول لبيان الأحكام التي تخالف فيها المرأة الرجل من أحكام المناسك بسبب القوامة التي جعلها اللَّه – عز وجل – للرجال على النساء.

وفي الباب الثاني: عرضت المسائل التي تخالف فيها المرأة الرجل بسبب ما يعتريها من حيض، أو نفاس.

وفي الباب الثالث: عرضت أحكام المناسك التي تخالف فيها المرأة الرجل بسبب ما شرعه اللَّه لها من الحجاب والستر.

أسأل اللَّه – عز وجل – أن يجعل عملي هذا خالصًا لوجهه، وأن ينفع به إنه سميع مجيب وصلى اللَّه وسلم على نبينا محمد، وآله وصحبه أجمعين.

أسباب الاختلاف بين الرجل والمرأة في بعض الأحكام الشرعية

خلق اللَّه – عز وجل – آدم – *عليه السلام* – أبا للبشرية، وخلق منه زوجه حواء، ليسكن إليها، ويأنس بها، وليخلق – سبحانه – منها ذريتهما ﴿ ۞ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ﴾ [1] .

وأسكنهما رب العزة والجلال في دار العزة، والكرامة، والأمن، والنعيم:

﴿ وَقُلْنَا يَـٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ [2] .

ولحكمة يعلمها اللَّه – عز وجل –، وقضاء قدره لم يدم ذلك النعيم، والخلد، فقد سلط عليهما عدوهما الشقي:

﴿ إِنَّ هَـٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ ٱلْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰٓ ﴿١١٧﴾ ﴾ [3] .

فغرهما الشيطان، وأغراهما بما نهيا عنه.

﴿ فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَـٰنُ لِيُبْدِىَ لَهُمَا مَا وُۥرِىَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَـٰلِدِينَ . وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّى لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّـٰصِحِينَ . فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَـٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ [4] .

---

[1]) سورة الأعراف /١٨٩.

[2]) سورة البقرة /٣٥.

[3]) سورة طه /١١٧.

[4]) سورة الأعراف /٢٠ – ٢٢.

فأهبطهما اللّه – عز وجل – إلى الأرض التي خلقا من مادتها

﴿ قَالَ ٱهۡبِطُواْ بَعۡضُكُمۡ لِبَعۡضٍ عَدُوٌّۖ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ مُسۡتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ [1] .

وكلف اللّه – عز وجل – آدم وحواء – *عليهما السلام* – وذريتهما بالخلافة في الأرض لعمارتها، واتباع هدى اللّه فيها

﴿ وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةًۖ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحۡنُ نُسَبِّحُ بِحَمۡدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾ [2] .

وقال تعالى: ﴿ قُلۡنَا ٱهۡبِطُواْ مِنۡهَا جَمِيعًاۖ فَإِمَّا يَأۡتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوۡفٌ عَلَيۡهِمۡ وَلَا هُمۡ يَحۡزَنُونَ ﴾ [3] .

تلك هي بداية الخلق، وقصة التكريم والامتحان، والتكليف والابتلاء.

خلق آدم – *عليه السلام* – أولاً، ثم خلقت منه وله زوجه حواء، نعمت بما نعم به، وشقيت بما شقي به، وكلفت بها كلف به، فهي منه في مادتها، ومساوية له في تكليفها.

ويلاحظ في سياق الآيات السابقة. والأخرى التي نزلت في شأنهما أن الخطاب – في الغالب – لآدم – *عليه السلام* –. وزوجه تبع له في ذلك، كما أنه قد تقدم عليها في الخلق، وفضل عليها بأمر اللّه ملائكته بالسجود له.

﴿ وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبۡلِيسَ أَبَىٰ وَٱسۡتَكۡبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [4] .

وهذه الأمور لها دلالتها في تفضيل جنس الرجال على جنس النساء. تفضيلاً ميز الرجال عن النساء ببعض وظائف الخلافة في هذه الأرض، فجعلت القوامة للرجال على النساء، ولم يترك اللّه – عز وجل – هذا الأمر للشورى بينهما لتعيين أحدهما، أو بالاشتراك بينهما.

---

[1] سورة الأعراف /٢٤.

[2] سورة البقرة /٣٠.

[3] سورة البقرة /٣٨.

[4] سورة البقرة /٣٤.

﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ ﴾ [1] .

وقوامه الرجال على النساء: أحد العوامل المؤثرة في فوارق التكاليف الشرعية بين الرجل، والمرأة.

وإذ شرف اللَّه الرجل بوظيفة القوامة: فإن المرأة تشرف بوظيفة الحمل، والولادة للرجال، والنساء، وبوظيفة الإرضاع لهما، والمشاركة مع الرجل في الحضانة والتربية.

ومع اختلاف هذه الوظائف بين الرجال والنساء فقد خلق اللَّه – عز وجل – كلًّا منهما يناسب وظائفه من حيث بنائه الجسمي، والنفسي.

يقول العلامة أبو الأعلى المودودي – رحمه الله – أثبتت بحوث علم الأحياء وتحقيقاته أن المرأة تختلف عن الرجل في كل شيء؛ من الصورة، والسمت، والأعضاء الخارجية إلى ذرات الجسم والجواهر الهيولينيه (البروتينية) لخلاياه النسيجية.

فمن لدن حصول التكوين الجنسي في الجنين يرتقي التركيب الجسدي في الصنفين في صورة مختلفة، فهيكل المرأة، ونظام جسمها يركب كله تركيبًا تستعد به لولادة الولد، وتربيته، ومن التكوين البدائي في الرحم إلى سن البلوغ ينمو جسم المرأة، وينشأ لتكميل ذلك الاستعداد فيها. وهذا هو الذي يحدد لها طريقها في أيامها المستقبلة.

ومع سن البلوغ يعروها الحيض الذي تتأثر به أفعال كل أعضائها، وجوارحه [2] اهـــ.

ويقول العقاد في كتابه المرأة [3] في القرآن: ومن الاختلافات الجسدية التي لها صلة باختلاف الاستعداد بين الجنسين: أن بنية المرأة يعتريها الفصد كل شهر، ويشغلها

---

[1]) سورة النساء /٣٤.

[2]) الحجاب ص ١٥٨.

[3]) ص / ١٨.

الحمل تسعة أشهر، وإدرار لبن الرضاع حولين قد تتصل بما بعدها في حمل آخر.

ومن الطبيعي أن تشغل هذه الوظائف جانبا من قوى البنية، فلا تساوي الرجل في أعماله التي يوجه إليها بنية غير مشغولة بهذه الوظائف الأنثوية ا هـــ.

فقد خلق اللّه – عز وجل – المرأة جسميا، ونفسيا على صفة تؤهلها للقيام بوظيفة الحمل، والولادة، والإرضاع، والرعاية والعناية. ولهذه الأمور أثرها في وجود فروق بين النساء، والرجال في بعض الأحكام الشرعية، ومن أجل عمارة هذا الكون، وإقامة بناء الأسرة التي يتكون منها بناء المجتمع خلق اللّه – عز وجل – في الرجال الميل إلى النساء. وفي النساء الميل إلى الرجال ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (1) .

ومن الضوابط لهذا النظام منع المرأة من التبرج، والاختلاط بالرجال الأجانب، ومن ذلك أيضًا أمرها بالحجاب، والستر، والبقاء في البيت لأداء رسالتها في استقبال الأولاد، ورعايتهم حملاً، ووضعا، وتنشئة. يقول اللّه – عز وجل –:

﴿ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ﴾ (2) .

وهذه الآية وإن كانت تخاطب نساء النبي – *عليه الصلاة والسلام* – فإن عموم لفظها يشمل جميع بنات جنسهن لاشتراكهن في وصف الأنوثة الذي يدعو إلى القرار في البيت.

ويقول اللّه – عز وجل –: ﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾ (3) الآية.

(1) سورة الروم /٣٠.

(2) سورة الأحزاب /٣٣.

(3) سورة النور /٣١.

فالمرأة مأمورة بغض البصر، وحفظ الفرج، وستر الجسم، إلا عن الزوج والمحارم.

ويقول النبي الكريم – *عليه الصلاةوالسلام* –... « وَلاَ يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ؛ فَإِنَّ ثَالِثَهُمَا الشَّيْطَانُ » [1] الحديث.

فالخلوة بالأجنبية محرمة، وسبب من أسباب اللقاء المحرم الذي يؤدي إلى فساد المجتمع وضياع النسب، والتنصل من الواجبات تجاه النشء من بنين وبنات.

فهذه النصوص وغيرها تضع الضوابط التي تضمن نجاح عقد الزواج بين الرجل وزوجته ليتحمل كل واحد منهما دوره في بناء الأسرة المسلمة.

وهذا الأمر: أعني أمر النساء بالحجاب، والستر، ونهيهن عن التبرج، والسفور والاختلاط بالرجال الأجانب له أثره – أيضًا – في وجود بعض الفروق في الأحكام الشرعية بين الرجال والنساء.

وخلاصة القول: أن الفروق بين الرجال، والنساء في الأحكام الشرعية ترجع إلى الأمور الثلاثة السابقة وهي:

١ – قوامة الرجال على النساء.

٢ – حيض المرأة، ونفاسها.

٣ – أمر المرأة بالحجاب والستر ونهيها عن التبرج والاختلاط بالرجال الأجانب.

فما كان من الفوارق بين الرجال، والنساء، في الأحكام الشرعية: فإن مرده إلى أحد هذه الضوابط الثلاثة.

وفيما عدا ذلك فالمرأة كالرجل في التشريف، والتكليف، والحقوق والواجبات.

ولما كان لهذه الضوابط الثلاثة أثرها في وجود بعض الفروق في أحكام المناسك بين الرجال، والنساء. ناسب أن يفرد ما يخص المرأة من أحكام المناسك في بحث مستقل.

---

[1]) هذا جزء من حديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده – واللفظ له – من ورواية عبد اللَّه بن عمر ٢٦/١، والترمذي في سننه في أبواب الفتن – باب ما جاء في لزوم الجماعة ٤٦٥/٤ ح ٢١٦٥ وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه.



الباب الأول

القوامة وأثرها في مناسك المرأة

ويشتمل على تمهيد وثلاثة فصول

التمهيد: مفهوم القوامة، وحدودها

الفصل الأول: استئذان المرأة زوجها في أداء المناسك.

الفصل الثاني: حكم قضاء ما أحرمت به الزوجة إِذا حللها الزوج وصفة التحلل.

الفصل الثالث: حج المعتدة.

الباب الأول

القوامة وأثرها في مناسك المرأة

التمهيد: مفهوم القوامة، وحدودها

القوامة في اللغة: القيام على الشيء، يقال قوَّام، وقيم، وقيم المرأة من يقوم بأمرها، ويصلح شأنها [1] .

والمراد بها في الشرع: إمرة الرجال على النساء يأخذون على أيديهن فيما يحب اللَّه ويطعنهم فيما أمر اللَّه. ويحسنون إليهن ويقومون بشؤونهن كما أمر اللَّه [2] فمن سنة اللَّه – عز وجل – في خلقه أن كل جماعة تشترك في مكان تعيش فيه لا بد لها من إمرة ترجع إليها في التزام حدودها، وطلب حقوقها، سواء صغرت هذه الجماعة أم كبرت، وإذا كانت الإمامة العظمي: تمثل قمة الولاية على الأمة بكاملها، فإن قوامة الرجل وإمرته على أهل بيته: تمثل ولاية من الولايات الشرعية التي لا بد منها لصلاح المجتمع واستقامة أموره.

والإمامة العظمى يتوصل إليها بطرق عدة أفضلها تنصيب الإمام عن طريق أهل الحل والعقد.

وأما الأمير في الأسرة، والقيم عليها؛ فإن اللَّه – عز وجل – قد بينه بقوله: ﴿ ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ ﴾ [3] .

---

[1] انظر كتاب القاموس المحيط فصل القاف باب الميم، ولسان العرب، باب الميم فصل القاف، وأحكام القرآن لابن العربي ٤١٥/١.

[2] انظر: كتاب تفسير الطبري ٢٩٠/٨ وأحكام القرآن لابن العربي ٤١٥/١. وعرفها ابن عطية – رحمه اللَّه – تعريفها عاما فقال: هو من القيام على الشيء والاستبداد بالنظر فيه، وحفظه بالاجتهاد المحرر الوجيز ٤٠/٤.

[3] سورة النساء /٣٤.

قال ابن العربي عند تفسير هذه الآية: المعنى أني جعلت القوامة على المرأة للرجل، لأجل تفضيلي له عليها، وذلك لثلاثة أشياء:

الأول: كمال العقل والتمييز.

الثاني: كمال الدين والطاعة في الجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر على العموم، وغير ذلك.

وهذا الذي بين الرسول – ﷺ –: « مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَدِينٍ أَسْلَبَ لِلُبِّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْكُنَّ، قُلْنَ وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ: أَلَيْسَ إِحْدَاكُنَّ تَمْكُثُ اللَّيَالِيَ لاَ تُصَلِّي وَلاَ تَصُومُ، فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ دِينِهَا، وَشَهَادَةُ إِحْدَاكُنَّ عَلَى النِّصْفِ مِنْ شَهَادَةِ الرَّجُلِ، فَذَلِكَ مِنْ نُقْصَانِ عَقْلِهَا » [1] .

وقد نص اللَّه سبحانه على ذلك بالنقص – هكذا ولعل صوابها النقص – فقال: ﴿ أَن تَضِلَّ إِحۡدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحۡدَىٰهُمَا ٱلۡأُخۡرَىٰۚ ﴾ [2] .

الثالث: بذله لها المال من الصداق، والنفقة. وقد نص اللَّه عليه ها هنا [3] ا هـــ.

ولهذه القوامة أثرها في أحكام عبادات المرأة، في الصوم، والحج، وغيرهما. ففي الصوم مثلاً لا يجوز لها التطوع به – وزوجها حاضر – إلا بإذنه، لأن ذلك قد يؤدي إلى تفويت حق من حقوقه التي يرغب فيها.

لما في الصحيحين عن أبي هريرة – رضي الله عنه –: أن رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه

---

[1]) هذا جزء من حديث أخرجه – مع اختلاف يسير في اللفظ – البخاري في صحيحه – من رواية أبي سعيد الخدري – في كتاب الحيض – باب ترك الحائض الصوم – ٤٠٥/١ ح ٣٠٤، ومسلم في صحيحه – أيضًا – من رواية عبد اللَّه بن عمر في كتاب الإيمان – باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات ٦٥/٢.

[2]) سورة البقرة /٢٨٢.

[3]) أحكام القرآن ٤١٦/١.

وسلم – قال: « لاَ يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَصُومَ وَزَوْجُهَا شَاهِدٌ إِلاَّ بِإِذْنِهِ، وَلاَ تَأْذَنَ فِي بَيْتِهِ إِلاَّ بِإِذْنِهِ » [1] الحديث ".

وأما أثر ذلك على الحج وهو موضوع البحث في هذا الباب، ففيه الفصول الآتية: –

الفصل الأول: استئذان المرأة زوجها في أداء النسك.

الفصل الثاني: حكم قضاء ما أحرمت به الزوجة إذا حللها الزوج.

الفصل الثالث: حج المعتدة.

---

[1] أخرجه الإمام البخاري في صحيحه – واللفظ له – في كتاب النكاح – باب لا تأذن المرأة في بيت زوجها إلا بإذنه ٢٩٥/٩ ح ٥١٩٥، ومسلم في صحيحه في كتاب الزكاة – باب أجر الخازن الأمين والمرأة إذا تصدقت من بيت زوجها ١١٥/٧.

الفصل الأول

استئذان المرأة زوجها في أداء النسك

يجب على الزوجة أن تستأذن زوجها في حج النافلة، ويستحب لها ذلك في حج الفريضة [1] .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله –: ويستحب لها – أي المرأة – أن تستأذنه – أي الزوج – إن كان حاضرًا، وتراسله إن كان غائبًا تطييبا لنفسه.. لأن ذلك أدعى إلى الألفة، وصلاح ذات البين، وأبعد عن الشقاق، وكل ما فيه صلاح ذات البين فإنه مستحب. ا هـ [2] .

فإن أذن الزوج لزوجته حجت، واعتمرت، وإن منعها من ذلك فلا يخلو الأمر من حالتين:

الحالة الأولى: أن تكون قد حجت الفريضة، وتريد النافلة، وفي هذه الحالة: لا يجوز لها الخروج لذلك ما لم يأذن لها بإجماع العلماء [3] .

قال ابن المنذر: أجمع كل من أحفظ عنه من أهل العلم أن له منعها من الخروج إلى الحج [4] التطوع. ا هـ [5] .

---

[1] انظر: كتاب المجموع ٣٢٥/٨ ونهاية المحتاج ٣٥٧/٣، والمغني ٣٥/٥.

[2] شرح العمدة ٢٥٨/١.

[3] انظر: كتاب المبسوط ١٦٥/٤، وبدائع الصنائع ١٢٤/٢، وفتح القدير ٤٢٢/٢، والكافي لابن عبد البر ٤١٣/١، ومواهب الجليل ٢٠٥/٣، وبلغة السالك ٥٥٣/١، وروضة الطالبين ١٧٩/٣، والمغني ٢٤٠/٣، وشرح العمدة ٢٨٥/٣.

[4] هكذا وردت في المطبوع من كتاب الإجماع، والصواب إلى حج التطوع؛ لأن أل لا تدخل على المضاف في الإضافة المحضة. انظر: كتاب أوضح المسالك ص / ٣٧٩.

[5] الإجماع ص / ٥٤.

وذلك لأن حق الزوج واجب فليس لها تفويته بما ليس بواجب [1] .

فإن أحرمت الزوجة في حج التطوع بدون إذن الزوج فهل له تحليلها ؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

الأول: له تحليلها وتكون في حكم المحصر وعليه هدي التحلل، ثم تقصر من شعرها وتحل بذلك.

وهذا قول الحنفية والمالكية وأصح الطريقين عند الشافعية والحنابلة في المشهور عنهم [2] .

واستدلوا بما يلي:

١ - لأنه تطوع يفوت حق الزوج وهو واجب. فإذا أحرمت بغير إذنه ملك تحليلها؛ لأن الواجب مقدم على المندوب [3] .

٢ - ولأنها ممنوعة من المضي بغير إذن الزوج [4] .

القول الثاني: ليس له تحليلها، وهو قول في مذهب الشافعية، والحنابلة [5] .

واستدلوا بما يلي:

١ - لأن الحج يلزم بالشروع فيه، فلا يملك الزوج تحليلها كالحج المنذور [6] .

والراجح - والله أعلم - القول الأول أن للزوج أن يحللها؛ لأنه تطوع عارَض واجب وهو حق الزوج فقدم عليه.

وأما دليل أهل القول الثاني فيرد عليه بأن الحج يلزم بالشروع ما لم يكن هناك مانع

---

[1]) المغني لابن قدامة - ٢٤٠/٣.

[2]) انظر كتاب بدائع الصنائع ١٧٦/٢، وفتح القدير ٤٢٢/٢، ١٧٦/٣، والكافي لابن عبد البر ٤١٣/١، وأسهل المدارك ٥٠٩/١، ونهاية المحتاج ٣٥٦/٣، والمغني ٥٣١/٣، والكافي لابن قدامة ٤٦٣/١.

[3]) انظر كتاب بدائع الصنائع ١٨١/٢، والمغني ٥٣٢/٣.

[4]) انظر كتاب بدائع الصنائع ١٧٦/٢، والمغني ٥٣٢/٣.

[5]) انظر: كتاب المجموع ٣٣٣/٨، والمغني ٥٣٢/٣.

[6]) انظر: كتاب المجموع ٣٣٣/٨، والمغني ٥٣٢/٣.

من إتمامه من حصر أو مرض، فإن وجد المانع وهو تحليل الزوج فإنها تكون كالمحصر لها التحلل من هذا الحج وعليها ما على المحصر. وسيأتي بيان صفة التحلل وبيان ما يلزمها عقب المسألة بعدها.

الحالة الثانية: أن يمنعها من حج الفرض أن المنذور، وقد اختلف العلماء في جواز منعه لها، ووجوب طاعتها في ذلك على قولين:

القول الأول: أنه لا يجوز له منعها من حج الفريضة، وإن منعها لم يجب عليها طاعته في ذلك.

وهذا قول جمهور العلماء؛ الحنفية، والمالكية، والحنابلة، وأحد قولي الشافعية [1] .

واستدلوا بما يأتي:

١ - أن حق الزوج لا يقدم على أداء الفرائض إذ ليس له حق في وقت أدائها، وإنما حقه خارج وقت أداء الفرائض فمنافعها مستثناة عن ملك الزوج في الفرائض كما في الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحو ذلك.

٢ - عموم قول النبي - ﷺ -: « لاَ تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ » [2] رواه البخاري ومسلم.

فإذا كان لا يجوز للزوج منع زوجته من الخروج للمسجد، وهو غير واجب عليها فأن لا يكون له المنع من الخروج إلى بيت اللَّه الحرام لأداء مناسك الحج الواجب أوْلى.

٣ - ولأن الحج واجب [3] على الفور، فيجب عليها المسارعة لأدائه في أول وقت

---

[1] انظر: كتاب المبسوط ١٦٣/٤، والعناية على الهداية ٤٢٢/٢، وفتح القدير ٤٢٢/٢، والكافي لابن عبد البر ٤١٣/١، ومواهب الجليل ٢٠٥/٣، وبلغة السالك ٥٥٣/١، والمجموع ٣٢٩/٨، والمغني ٢٤٠/٣، وشرح العمدة ٢٨٥/٢.

[2] أخرجه البخاري - وذكر فيه قصة صلاة امرأة عمر في المسجد - في كتاب الجمعة - باب هل على من يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم ٣٨٢/٢ح ٩٠٠، ومسلم في صحيحه في كتاب الصلاة - باب خروج النساء إلى المساجد - ١٦١/٤.

[3] وجوب الحج على الفور هو قول الحنفية، والمالكية، والحنابلة، وأهل الظاهر، والقول الثاني: أن الحج يجب على التراخي لا يأثم من أخره عن أول سني الإمكان هو مذهب الشافعية وقول في مذهب الحنفية والمالكية، ورواية في مذهب الحنابلة، وستأتي الإشارة إليه عند ذكر أدلة أهل القول الثاني .

انظر كتاب بدائع الصنائع ١١٩/٢، وفتح القدير ١٣٢/٢، والكافي لابن عبد البر ٣٥٨/١، والمجموع ١٠٢/٧ - ١٠٨، والمغني ٢٤١/٣، والإنصاف ٤٠٣/٣.

الإمكان فتكون مفرطة وآثمة بتأخيره عن وقت الإمكان. بخلاف حق الزوج فإنه لا يفوت. ولا يتعارض أداء الحج مع أداء حق الزوج؛ لأنه ليس له حق في وقت أداء الفرائض وإنما حقه فيما عدا ذلك، والله أعلم.

القول الثاني: أن للزوج أن يمنعها من حجة الإسلام، وأنه لا يجوز لها أن تحج فرضًا أو نفلاً إلا بإذنه، فإن أحرمت بغير إذنه فله تحليلها. وهذا قول لبعض الحنفية وهو الصحيح من قولي الشافعية (1) .

قال النووي: اتفقوا – أي فقهاء الشافعية – على أن الصحيح من هذين القولين أن له منعها، وبه قطع الشيخ أبو حامد (2) والمحاملي (3) وآخرون. قال القاضي أبو الطيب (4) في كتابه المجرد (5) والروياني (6) وغيرهما هذا القول هو الصحيح المشهور (7) ا هـــ.

---

1) انظر كتاب: المجموع ٣٢٧/٨ – ٣٣١.

2) هو الشيخ أبو حامد أحمد بن محمد بن أحمد الإسفراييني من أئمة المذهب الشافعي في بغداد، ولد سنة ٣٤٤ هـــ، تميز بجودة الفقه، وحسن النظر، ونظافة العلم، توفي – رحمه اللَّه – سنة ٤٠٦ هـــ .

انظر: كتاب طبقات الشافعية الكبرى ٢٤/٣، وطبقات الشافعية للحسيني ص / ١٢٧.

3) هو أحمد بن محمد بن أحمد بن القاسم بن إسماعيل الضبي المحاملي، ولد سنة ٣٦٨ هـــ، كان ففيها ورعا، له مصنفات منها تحرير الأدلة .

انظر: كتاب طبقات الشافعية الكبرى ٤٢/٣، وطبقات الشافعية للحسيني ص / ١٣٢. ،

4) هو القاضي أبو الطيب طاهر بن عبد اللَّه بن طاهر الطبري. ولد سنة ٣٤٨، تفقه في مذهب الشافعي وبرع فيه، وولي القضاء وكان ذا ورع وعفة، وله مصنفات عدة في الجدل والخلاف، وشرح مختصر المزني، مات – رحمه اللَّه – سنة ٤٥٠ هـــ .

انظر: كتاب طبقات الشافعية الكبرى ١٧٦/٣، وطبقات الشافعية للحسيني ص / ١٥٠ هـــ.

5) لم أجده بهذا الاسم عند ترجمته في تاريخ الأدب العربي المجلد الأول الجزء الثالث ص / ٢١٣ ولم يذكر من كتبه الفقهية إلا شرح مختصر المزني، وقد ذكر أماكن وجود مخطوطا ص / ١٩٥ من المجلد الأول الجزء الثالث فلعله هو.

6) هو أبو المحاسن القاضي عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد الروياني. أخذ العلم عن والده وتفقه على جده، له كتاب بحر المذهب، وحلية المؤمن وغيرهما، ولد سنة ٤١٥ هـــ وتوفي سنة ٥٠٢ هـــ .

انظر: كتاب طبقات الشافعية الكبرى ٢٦٤/٤، وطبقات الشافعية للحسيني ص / ١٩٠.

7) المجموع ٣٢٧/٨، ٣٢٨.

واستدلوا لذلك بما يأتي:

١ – حديث ابن عمر عن رسول اللَّه – ﷺ – في امرأة لها زوج، ولها مال، ولا يأذن لها في الحج: « لَيْسَ لَهَا أَنْ تَنْطَلِقَ إِلَى الْحَجِّ إِلاَّ بِإِذْنِ زَوْجِهَا » [1] رواه الدارقطني والبيهقي.

٢ – ولأن حق الزوج على الفور، والحج على التراخي، فقدم ما كان على الفور كما تقدم العدة على الحج بلا خلاف [2] .

الترجيح:

والراجح – والله أعلم – القول الأول وهو أنه لا يجوز للزوج أن يمنع زوجته من الحج الواجب عليها، وإن منعها لم تلزمها طاعته بذلك. لقوة أدلة هذا القول، وسلامتها من المعارض القوي.

وأما أدلة القول الثاني فيمكن الجواب عنها بما يأتي:

١ – حديث ابن عمر الذي استدلوا به: حديث ضعيف للجهالة بحال أحد رواته العباس بن محمد بن مجاشع [3] .

وفي طريق البيهقي: حسان بن إبراهيم قال النسائي: ليس بالقوي، وقال العقيلي: في حديثه وهم، وقال ابن الجوزي: لا يحتج به [4] .

ولو صح الحديث أمكن حمله على حج النفل دون الفريضة؛ لأنه هو الذي يمكن الزوج؛ منعها منه بالاتفاق، والله أعلم.

٢ – وأما قولهم: إن الحج واجب على التراخي، وحق الزوج على الفور، والفور مقدم على التراخي.

---

[1] رواه الدارقطني في سننه – واللفظ له – في كتاب الحج ٢٢٣/٢، والبيهقي في سننه في كتاب الحج – باب حظر المرأة أن تحرم بغير إذن زوجها ٢٢٣/٥ وفيه حسان بن إبراهيم ليس بالقوي. انظر: الجوهر النقي ٢٢٣/٥.

[2] انظر: كتاب المجموع ٣٢٨/٨، ٣٢٩.

[3] انظر: كتاب التعليق المغني على الدارقطني ٢٢٣/٥.

[4] انظر: كتاب الجوهر النقي بهامش سنن البيهقي ٢٢٣/٥.

فالجواب عنه من وجوه: [1] .

أحدها: أنا لا نسلم بأن وجوب الحج على التراخي، بل هو اجب على الفور وذلك لما يأتي:

١ - أن اللَّه - عز وجل - أمر بحج بيته أمرًا مطلقًا بقوله تعالى:

﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [2] .

والأمر المطلق يقتضي فعل المأمور به على الفور [3] وإذا كان كذلك فالحج واجب على الفور.

٢ - وردت أحاديث تأمر بتعجيل أداء الحج، والأمر يقتضي الوجوب فدل ذلك على أن التعجل إلى أداء الحج واجب، ومن هذه الأحاديث: حديث ابن عباس - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عن النبي - ﷺ - قال: « تَعَجَّلُوا إِلَى الْحَجِّ - يَعْنِي الْفَرِيضَةَ - فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لاَ يَدْرِي مَا يَعْرِضُ لَهُ » [4] رواه أحمد.

وحديث ابن عباس أيضًا - « مَنْ أَرَادَ الْحَجَّ فَلْيَتَعَجَّلْ. أخرجه الإمام أحمد وأبو داود وغيرهما. » [5] .

٣ - أن قضاء الحج إذا فسد يجب على الفور بدليل قول النبي - ﷺ -: « مَنْ كُسِرَ، أَوْ عَرَجَ فَقَدْ حَلَّ، وَعَلَيْهِ الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ » [6] وهذا لا خلاف فيه،

---

[1] انظر: كتاب المبسوط ١٦٣/٤، وشرح العمدة ١٩٨/١ - ٢٢٩.

[2] سورة آل عمران /٩٧.

[3] انظر: كتاب العدة ٢٨١/١، والمسودة ص / ٢٤.

[4] أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣١٤/١، وفي إسناده إسماعيل بن خليفة أبو إسرائيل الملائي. قال ابن حجر في التقريب ٦٩/١ صدوق سيئ الحفظ وبقية رجاله ثقات. وكلام الأئمة كما في التهذيب ٢٦٣/١ متردد بين التوسط فيه، وأن حديثه يقبل وهم الأقل، وبين تضعيفه ورد حديثه وهم الأكثر، ورماه كثير منهم بالتشيع. فالحديث ضعيف. ويعضده الحديث الذي بعده فيكون حسنا لغيره. والله أعلم. وقال الألباني في الإرواء ١٦٨/٤، في تخريج هذا الحديث - حسن أخرجه أحمد. ا هـ.

[5] أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٢٢٥/١، وأبو داود في سننه في كتاب المناسك ٣٥٠/٢ ح ١٧٣٢، والحاكم في المستدرك في كتاب المناسك ٤٤٨/١، وقال: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه. ا هـ ووافقه الذهبي.

[6] أخرجه الإمام أحمد في مسنده بلفظ قريب ٤٥٠/٣، وأبو داود في سننه - وهذا لفظه - في كتاب المناسك، باب الإحصار ٤٣٣/٢ ح ١٨٦٢، والترمذي في سننه في كتاب الحج - باب ما جاء في الذي يهل بالحج فيكسر أو يعرج ٢٧٧/٣ح ٩٤٠، وقال: هذا حديث حسن صحيح. ا هـ.

فإذا كان القضاء يجب على الفور فأن تجب حجة الإسلام الأداء – على الفور – بطريق أوْلى.

الوجه الثاني: أنا لو سلمنا بأن الحج على التراخي فالأفضل لها أن تسارع إليه لتبرئ ذمتها؛ لأن الرسول – ﷺ – أمر بالمسارعة إليه، وهو لا يكون إلا في يوم من السنة، فإذا فات هذا اليوم فات حج هذا العام فيصير كالعبادة المؤقتة من بعض الوجوه، وفي تأخيره للعام الثاني تعريض لتفويته لكثرة العوارض والصوارف المحتملة، فأداء الحج في أول سني الإمكان أوْلى من طاعة الزوج في القعود.

الثالث: أن بعض القائلين بجواز التأخير يقولون: إذا أخره حتى مات فهو آثم بالتأخير [1] وإذا كانت المرأة تأثم بالتأخير فهي مدعوة إلى المسارعة في أول سني الإمكان لئلا تتعرض للإثم وذلك أوْلى من طاعة الزوج في التأخير.

[1]) انظر: كتاب المجموع ١٠٨/٧.

الفصل الثاني

حكم قضاء ما أحرمت به الزوجة إذا حللها الزوج

وصفة التحليل

إذا أحرمت الزوجة – بغير إذن زوجها – بحج نفل فحللها الزوج فهل يلزمها القضاء ؟

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: لا يلزمها قضاء لما حللها الزوج عنه سواء كان ذلك حجا، أو عمرة – إلا ما كان واجبًا عليها قبل الإحرام –، وإنما عليها التقصير، والهدي وتتحلل وهذا قول الشافعية، والحنابلة، وبعض المالكية إلا أن الإمام مالكا – رحمه الله – لا يرى وجوب الهدي عليها كالمحصر عنده [1] وذلك لما يأتي:

١ – لأنها التزمت شيئًا معينا فمنعت من إتمامه إجبارًا فهي كالمحصر.

٢ – أنها في ذلك كالمحصر والله – عز وجل – يقول:

﴿ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ﴾ [2] .

فأوجب عليه الهدي دون القضاء وهي في حكمه.

٣ – ولأن الرسول – ﷺ – أمر أصحابه في الحديبية [3] أن ينحروا ويحلقوا

---

[1] انظر كتاب الكافي لابن عبد البر ٤٠٠/١، ٤١٣، ومواهب الجليل ٢٠٥/٣ وحاشية الدسوقي ٩٨/٢، والمجموع ٣٠٣/٨، ٣٠٦، ٣٥٣ والمغني ٣٥٦/٣، ٣٥٧، ٣٦٠، وكشاف القناع ٥٢٧/٢.

[2] سورة البقرة /١٩٦.

[3] الحديبية: موضع بالقرب من مكة، بعضه في الحل، وبعضه في الحرم، والموضع الذي نحر فيه النبي – صلى الله عليه وسلم – هديه وتحلل فيه – في عمرة الحديبية – من الحل لقول الله تعالى: (وَصَدُّوكُمْ عَنِ المَسْجِدِ الحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُ) والحرم كله محله عند أهل العلم. انظر: كتاب الأم للإمام الشافعي ١٥٩/٢، ٢١٨، والتعليق للقاضي خ ق / ١٧٠ .

وقصة الحديبية أخرجها الإمام البخاري بطولها في صحيحه في كتاب الشروط باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، وكتابة الشروط – ٣٢٩/٥ ح ٢٧٣/١، ٢٧٣٢ من رواية المسور بن مخرمة رضي الله عنه، وفيه يقول: " فلما فرغ من قضية الكتاب قال لأصحابه: قوموا، فانحروا، ثم احلقوا، قال: فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد دخل على أم سلمة، فذكر لها ما لقي من الناس، فقالت أم سلمة: يا نبي الله أتحب ذلك ؟ اخرج، ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك، وتدعو حالقك فيحلقك، فخرج، ثم لم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك: نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك قاموا. فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا.. الحديث.

ويحلوا. ولم يأمرهم بالقضاء معه في عمرة القضاء. فدل ذلك على أن الواجب في حقهم الحلق والنحر دون القضاء. والمرأة إذا منعها زوجها من إتمام نسكها وكان له ذلك فهي في حكم المحصر لا يجب عليها إلا النحر والحلق [1] .

القول الثاني: يلزمها قضاء ما أحرمت به؛ حجًّا كان أو عمرة أو هما معًا؛ وهذا قول الحنفية، وقول في مذهب المالكية، ورواية في مذهب الحنابلة [2] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – صحة شروعها في الحج وما صح الشروع فيه وجب إتمامه [3] .

٢ – ولأن الرسول – ﷺ – لما تحلل زمن الحديبية قضى من قابل، وسميت عمرة القضية [4] .

والراجح – والله أعلم – هو القول الأول فإذا حللها الزوج فهي كالمحصر تتحلل بعد الهدي والحلق ولا قضاء عليها، وإن اشترطت في ابتداء حرامها فقالت: إن حبسني حابس فمحلي حيث حبستني [5] فإنها تحل ولا شيء عليها؛ وذلك لقوة أدلتهم

---

[1] انظر: كتاب الكافي لابن عبد البر ٤١٣/١، والمجموع ٣٠٦/٨، ٣٥٣، والمغني ٣٥٦/٣، ٣٥٧.

[2] انظر: كتاب المبسوط ١١٣/٤، وحاشية ابن عابدين ٥٩١/٢، والكافي لابن البر ٤١٣/١، ومواهب الجليل ٢٠٥/٣، والمغني ٣٥٧/٣.

[3] انظر: كتاب المبسوط ١١٣/٤، وحاشية ابن عابدين ٥٩١/٢، والمغني ٣٥٧/٣.

[4] انظر: كتاب المغني ٣٥٧/٣.

[5] وذلك لحديث ضباعة بنت الزبير – رضي اللّه عنها – فقد روت عائشة – رضي اللّه عنها – قالت: " دخل رسول اللّه – صلى اللّه عليه وسلم – على ضباعة بنت الزبير، فقال لها: أردت الحج ؟ والله ما أجدني إلا وجعة، وفي رواية " إني أريد الحج وأنا شاكية فقال لها النبي - صلى اللّه عليه وسلم – " حجي واشترطي وقولي: اللهم محلي حيث حبستني ". أخرجه البخاري في كتاب النكاح باب الإكفاء في الدين ١٣٢/٩ ح ٥٠٨٩، ومسلم – واللفظ له – في كتاب الحج – باب جواز اشتراط المحـرم التحلل بعذر، أو مرض ١٦٧/٨، زاد النسائي في سننه في كتاب الحج -باب كيف يقول إذا اشترط ١٦٧/٥ " فإن لك على ربك ما استثنيت ."

قال الإمام أحمد – رحمه اللّه – في رواية منها – إذا قال عند الإحرام: " محلي حيث حبستني فأصابه شيء، أو أحصر، أو مرض، أو ذهبت نفقته، وبقي فأحل لا شيء عليه " ا هـ .

(١) انظر: كتاب التعليق للقاضي خ / ق / ١٧٨.

التي استدلوا بها من القرآن، والسنة، والمعقول، فهي صريحة في الدلالة على عدم وجوب القضاء.

وأما أدلة القول الثاني: فيجاب عنها بما يأتي:

١ – قولهم: يجب إتمام ما أحرم به.. إلخ يجاب عنه: بأن دليل الإتمام دليل عام، ودليل الحصر دليل خاص، والخاص مقدم على العام [١] فيبقى وجوب الإتمام في حق غير المحصر.

٢ – وأما قولهم: بأن الرسول – ﷺ – لما تحلل زمن الحديبية قضى من قابل، ولذلك سميت عمرة القضية.

فالجواب عنه: أن الذي وقع من النبي – ﷺ – في عمرة القضاء – إنما هو مقاضاة للمشركين عن العمرة التي صدوه فيها عن البيت لا قضاء لتلك العمرة؛ لأن الرسول – ﷺ – لم يأمر من اعتمر معه عمرة الحديبية – وعددهم ألف وأربعمائة – أن يقضوا معه في عمرة القضية، وإنما اعتمر معه في عمرة القضية نفر يسير، فدل ذلك على أن القضاء غير واجب [٢] .

---

[١] انظر: كتاب المحصول الجزء الأول القسم الثالث ص ١٦١، ١٦٤، والتمهيد لأبي الخطاب ١٥٠/٢ – ١٥٨.

[٢] انظر: كتاب المغني ٣٥٧/٣، وشرح العمدة ٣٨١/٢.

صفة التحليل

إذا أحرمت المرأة في نفل حج، أو عمرة، وأراد زوجها تحليلها ففيم يحصل ذلك ؟ اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأول: يحصل تحليلها بمجرد القول، فإذا قال: حللت زوجتي، أو فسخت إحرامها، فعند ذلك تصير كالمحصر تنوي التحلل، ثم تقصر وتنحر، وتحل ولا يجوز لها ذلك إلا إذا أمرها بالفسخ، أو أعلمها به، وهذا قول المالكية والشافعية والحنابلة، إلا أن المالكية والشافعية قالوا: يجوز له مباشرتها إذا امتنعت عن التحلل ويكون ذلك تحليلا لها [1] .

واستدلوا بما يأتي:

- أنها كالمحصر بعد وقول الزوج لها حللتك، أو فسخت أحرامك: هو بمثابة تحقق الإحصار لمن أحصر بعدو، ثم لا بد للخروج من الإحرام من فعل ما أمر به المحصر، وهو النحر، والتقصير وبذلك يحصل التحليل.

القول الثاني: أن التحليل يكون بالفعل، أي فعل ما ينافي الإحرام فقط؛ وذلك مثل قص شعرها، أو تقليم ظفرها، أو جماعها أما القول فقط فلا تتحلل به، وهذا قول الحنفية [2] .

وعللوا بما يأتي:

- أن عقد الإحرام قد صح، فلا يصح الخروج منه إلا بارتكاب محظور.

---

[1]) انظر كتاب: حاشية الدسوقي ٩٧/٢، ٩٨، والمجموع ٣٣٤/٨، وشرح العمدة ٢٦٧/١.

[2]) انظر: كتاب المبسوط ١١٢/٤، وبدائع الصنائع ١٨٢/٢، وحاشية ابن عابدين ٦٢٠/٢.

والراجح – والله أعلم – القول الأول: لأن ما أحرم به لا يتحلل منه إلا بنية الخروج بعد فعل ما يجب فعله للتحلل. فإذا أحرمت المرأة لم يجز لها الخروج إلا بإتمام ما أحرمت، أو بتحقق المنع. فإذا منعها زوجها وأمرها بالتحلل أو أخبرها بأنه حللها. فإنها تكون كالمحصر تنوي التحلل، ثم تنحر هديها وتقصر شعرها فتحل بذلك.

فإن حملها الزوج على فعل ما ينافي الإحرام فإنه حينئذ قد تسبب في ارتكابها محظورًا من محظورات الإحرام فعليه جزاؤه [1] .

والتحلل في حال الإحصار يحصل: بالنحر، والحلق أو التقصير، مع النية كما فعل الرسول – ﷺ – في عمرة الحديبية.

---

[1]) انظر: كتاب المجموع ٨/٣٣٤، ٣٣٥.

الفصل الثالث

حج المعتدة

المعتدة إما أن تكون من وفاة، أو طلاق، والمطلقة إما أن تكون بائنة، أو رجعية وإليه التفصيل: -

١ – المعتدة عن وفاة:

المعتدة عن وفاة لا يجوز لها الخروج للحج فرضه، ونفله؛ لأنه يجب عليها الإحداد، ومنه لزوم بيت الزوج وعدم الخروج منه حتى تنتهي عدتها [١] .

ودليل ذلك:

١ – حديث فريعة بنت مالك بن سنان [٢] « أَنَّهَا جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ – تَسْأَلُهُ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى أَهْلِهَا فِي بَنِي خُدْرَةَ [٣] فَإِنَّ زَوْجَهَا خَرَجَ فِي طَلَبِ أَعْبُدٍ لَهُ أَبَقُوا [٤] حَتَّى إِذَا كَانُوا بِطَرَفِ الْقَدُومِ [٥] لَحِقَهُمْ فَقَتَلُوهُ قَالَتْ: فَسَأَلْتُ رَسُولَ

[١]) انظر: كتاب بدائع الصنائع ٢/١٢٤، والكافي لابن عبد البر ٢/٦٢٣، والمجموع ٨/٣٣٩، والمغني ٥/٣٥، ٧/٥٢١، ومجموع الفتاوى ٣٤/٢٩، وكشف القناع ٥/٥٠١.

[٢]) هي فريعة، وقيل الفارعة بنت مالك بن سنان الخدرية أخت أبي سعيد الخدري. وأمها حبيبة بنت عبد اللّه بن أبي بن سلول صحابية شهدت بيعة الرضوان .
انظر كتاب الاستيعاب ٤/٣٨٧، والإصابة ٤/٣٨٦.

[٣]) بنو خدرة: هم فخذ من الخروج من ولد عوف بن الحارث بن الخزرج وخدرة هو الأبجر. ومن بني خدره مالك بن سنان بن عبيد بن ثعلبة بن عبيد بن الأبحر، صحابي جليل، استشهد في أحد، وابنه سعد بن مالك بن سنان أبو سعيد الخدري – رضي اللّه عنه -.
انظر: كتاب جمهرة أنساب العرب ص / ٣٦٢.

[٤]) أبقوا: أي هربوا منه وخرجوا من طاعته. انظر كتاب: النهاية في غريب الحديث، باب الهمزة مع الباء.

[٥]) طرف القدوم: موضع على ستة أميال من المدينة، والقدوم: اسم جبل بالحجاز قرب المدينة. وقيل قناة واد يمر على طرف القدوم في أصل قبور الشهداء بأحد .
انظر: كتاب معجم البلدان، باب القاف والجيم وما يليها، وكتاب تنوير الحوالك ٢/١٠٦. وكتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة ص ٤٠٨ب ٤.

اللَّهِ – ﷺ – أَنْ أَرْجِعَ إِلَى أَهْلِي فِي بَنِي خُدْرَةَ فَإِنَّ زَوْجِي لَمْ يَتْرُكْنِي فِي مَسْكَنٍ يَمْلِكُهُ، وَلاَ نَفَقَةٍ، قَالَتْ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ نَعَمْ، قَالَتْ فَانْصَرَفْتُ حَتَّى إِذَا كُنْتُ فِي الْحُجْرَةِ نَادَانِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَوْ أَمَرَ بِي فَنُودِيتُ لَهُ فَقَالَ: كَيْفَ قُلْتِ ؟ فَرَدَّدْتُ عَلَيْهِ الْقِصَّةَ الَّتِي ذَكَرْتُ لَهُ مِنْ شَأْنِ زَوْجِي فَقَالَ: امْكُثِي فِي بَيْتِ زَوْجِكِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ. قَالَتْ فَاعْتَدَدْتُ فِيهِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا، قَالَتْ: فَلَمَّا كَانَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ أَرْسَلَ إِلَيَّ فَسَأَلَنِي عَنْ ذَلِكَ فَأَخْبَرْتُهُ فَاتَّبَعَهُ وَقَضَى بِهِ » [١] أخرجه الإمام مالك في الموطأ، والنسائي، وابن حبان، والحاكم.

٢ – وأيضًا أخرج [٢] مالك في الموطأ عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب: " كان يرد المتوفى عنهن أزواجهن من البيداء يمنعهن الحج " فدل ذلك على وجوب لزوم البيت.

٣ – ولأن المقام في منزلها واجب لا يمكن تداركه بعد انقضاء العدة، وسفر الحج واجب يمكن تداركه بعد انقضاء العدة، فكان تقديم واجب لا يمكن تداركه بعد الفوت – جمعا بين الواجبين – أوْلى [٣] .

فإذا خرجت قبل الوفاة ثم توفى فقد اختلف العلماء في حكم رجوعها على أقوال: –

القول الأول: أنها ترجع ما لم تحرم فإن أحرمت قبل الوفاة مضت في إحرامها. وقول المالكية [٤] **واستدلوا بما يأتي**:

---

[١]) أخرجه الإمام مالك في الموطأ واللفظ له – تنوير الحوالك – في كتاب جامع الطلاق – باب الإحداد ١٠٦/٢، والحاكم في المستدرك في كتاب الطلاق – عدة المتوفى عنها زوجها في بيت زوجها ٢٠٨/٢ وقال: هذا حديث صحيح الإسناد من الوجهين جميعا ولم يخرجاه. ا هـ ووافقه الذهبي في التلخيص على المستدرك.

[٢]) أخرجه الإمام مالك في الموطأ واللفظ له – تنوير الحوالك – في كتاب جامع الطلاق باب مقام المرأة المتوفى منها زوجها في بيتها حتى تحل ١٠٧/٢.

[٣]) انظر: كتاب بدائع الصنائع ٢٠٦/٣.

[٤]) انظر: كتاب مختصر خليل ص / ١٤٥، وحاشية الدسوقي ٤٨٦/٢، والتاج والإكليل ١٦٣/٤.

١ – قالوا: لأن الإحرام سابق للعدة وإذا سبق مع استوائه في الوجوب كان أوْلى بالإتمام [1] .

٢ – ولأن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – كان يرد المتوفى عنها زوجها من البيداء يمنعهن من الحج في المقيات قبل الإحرام، أما بعد الإحرام فلم يكن يردهن.

فقد روى ابن القاسم عن الإمام مالك – في تفسير هذا الأثر: إنما ذلك لمن كانت من أهل المدينة، وما قرب منها لم يحرمن، فإذا أحرمن نفذن وبئس ما صنعن [2] .

القول الثاني: إذا خرجت دون مسافة القصر رجعت ولزمت بيتها للعدة إذا لم تكن أحرمت، فإن أحرمت لزمها المضي، فإن خرجت أكثر من مسافة [3] القصر مضت في حجها إن شاءت ما لم تحرم فإن أحرمت لزمها الحج، وهو قول الحنابلة [4] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – القريبة يلزمها الرجوع؛ لأنها في حكم المقيمة، والمقيمة يلزمها البقاء؛ لأنه أمكنها الجمع بين الحقين من غير ضرر بالرجوع فلم يلزم إسقاط أحدها.

٢ – إذا تباعدت إلى مسافة القصر كان في إرجاعها مضرة بها ومشقة عليها.

٣ – ولأنها إذا ردت احتاجت إلى سفر للرجوع كالسفر للمضي، والمضي أرفق بها، وأشبهت من بلغت مقصدها.

٤ – يلزمها المضي في حال الإحرام لأنهما عبادتان استوتا في الوجوب وضيق الوقت فوجب تقديم الأسبق والحج آكد وبتقويته مشقة عظيمة فوجب تقديمه.

القول الثالث: يستحب لها الرجوع ما لم تتباعد ولا يلزمها، فإذا تباعدت مضت

---

[1] انظر: كتاب حاشية الدسوقي ٤٨٦/٢.

[2] انظر: المدونة ٤٦٩/٢، والمنتقى شرح الموطأ ١٣٨/٤.

[3] مسافة القصر عند الحنابلة مسيرة يومين قاصدين على الرواحل، وقد قدره العلماء بستة عشر فرسخا وهي ثمانية وأربعين ميلا، والميل ١٨٤٨ مترا فتكون المسافة بالكيلو متر ٨٨ كيلو متر و ٧٠٤ مترا. انظر: كتاب المغني ٢٥٥/٢، وكتاب الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ص / ٧٧، ٨٩.

[4] انظر: كتاب المغني ٥٣١/٧، ٥٣٢، والإنصاف ٣١٠/٩، وكشاف القناع ٥٠١/٥.

في حجها، فإن أحرمت لزمها الإحرام ولم يجز لها التحليل، لكن لو أمكنها أن تلزم المكان الذي بلغها خبر الوفاة فيه حتى تنقضي عدتها، ثم تحج لزمها ذلك وهو قول الشافعية [1] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – يلزمها المضي في حالة الإحرام؛ لأنه سابق على العدة، وقد استويا في الوجوب وضيق الوقت والحج أسبق فقدم.

٢ – تمضي في سفرها متى تباعدت، ولو لم تحرم؛ لأن في قطعها عن السفر مشقة.

القول الرابع: أنها إن خرجت دون مسافة القصر لزمنها الرجوع لتعتد في منزلها ولو أحرمت، وتكون كالمحصرة، وإن تجاوزت مسافة [2] القصر مضت أحرمت أو لم تحرم، وإذا كان من الجانبيين أقل من مدة السفر: فهي بالخيار إن شاءت مضت، وإن شاءت رجعت إلى منزلها وهو قول الحنفية ورواية في مذهب الحنابلة، وأما إن كانت تجاوزت مسافة القصر، وبقي أكثر من مسافة القصر: فإنها تلزم موضعها إذا كان مصرا وتعتد فيه، وإن كان في مغارة، أو في بعض القرى بحيث لا تأمن على نفسها ومالها: فلها أن تمضي حتى تصل مكانا تأمن فيه، ثم لا تخرج منه حتى تنتهي عدتها [3] .

واستدلوا بما يأتي:

– لأنها إذا لم تبلغ مسافة القصر لا تحتاج في عودتها إلى إنشاء سفر وصارت كأنها في بلدها فتلزمه حتى تنتهي عدتها، ومثل ذلك إذا بلغها الخير وبينها وبين مكة أقل من مسافة القصر تمضي لأنها لا تحتاج إلى سفر وفي الرجوع إنشاء سفر والمعتدة ممنوعة من إنشاء السفر.

---

[1] انظر: كتاب المجموع ٣٩٩/٨، وزاد المحتاج ٥٢٦/٣.

[2] مسافة القصر عند الحنفية مسيرة ثلاثة أيام سير الإبل، ومشي الأقدام. وعن أبي يوسف يومان وأكثر الثالث .

انظر: كتاب بدائع الصنائع ١٩٣/١.

[3] انظر: كتاب بدائع الصنائع ١٢٤/٢، ٢٠٦/٣، ٢٠٧. وكشاف القناع ٥٠١/٥، ٥٠٢.

وكذلك إذا بلغتها الوفاة وبينها وبين بلدها مسافة قصر، وكذا بينها وبين مقصدها مسافة قصر أقامت في موضعها حتى تنتهي العدة؛ لأنها ممنوعة من السفر.

والراجح – والله أعلم – هو القول الأول: قول المالكية – رحمهم اللَّه – لما يأتي:

١ – لأن الحالة التي يقدم فيها الحج عندهم قدر مجمع عليه بين الفقهاء باستثناء حالة أن تحرم وبينها وبين بلدها دون مسافة القصر وبينها وبين مكة أكثر من مسافة القصر عند الحنفية فقط، وما كان كذلك فهو أوْلى للعمل به.

٢ – ولأنه عمل الصحابة – رضي الله عنهم – كما روي عن عمر – رضي الله عنه – أنه كان يرد المتوفى عنها زوجها من الميقات من أجل العدة.

٣ – أن العدة حق واجب لله تعالى وهي – أيضًا – من حقوق الزوج بدليل قوله صلى اللَّه عليه: « لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآْخِرِ تُحِدُّ عَلَى مَيِّتٍ فَوْقَ ثَلاَثٍ إِلاَّ عَلَى زَوْجٍ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا » [1] متفق عليه.

والحج حق لله تعالى وما اجتمع فيه حقان كان أوْلى بالتقديم.

٤ – أن الحج وإن كان يجب على الفور فإنه يمكن أداؤه في أي عام إذا توفرت الشروط بخلاف العدة، فإنها تفوت بفوات وقتها، وما كان كذلك فهو أوْلى بالتقديم.

٥ – وأما قول الشافعية والحنابلة: بأن يلحقها مضرة ومشقة فإنما ذاك في سبيل عبادة وطاعة اللَّه – عز وجل – تؤديها كما أن في الحج نفسه مشقة على من بلده بعيد، ولم يمنع ذلك وجوبه.

وأما قول الحنفية بأن الأمر مترتب على السفر فليس بصحيح وإنما هو مترتب على الخروج من بيت الزوجية كما في حديث فريعة السابق، فقد أمرها الرسول – ﷺ – بأن تلزم بيت الزوج تعتد به حتى يبلغ الكتاب أجله، ولم يذكر أن المانع من خروجها السفر. فإذا أمكن عودة الزوجة إلى بيت الزوجية تقضى العدة فيه كان

[1]) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الجنائز – باب إحداد المرأة على زوجها ٣/١٤٦ح ١٢٨١، ١٢٨٢، ومسلم في صحيحه في كتاب الرضاع – باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة ١٠/١١١.

ذلك واجبا عليها ما لم تحرم؛ لأنها إذا أحرمت فقد التزمت بالحج في وقت يجوز لها ذلك، وما أحرم به فقد أمر اللَّه – عز وجل – بإتمامه ولم يستثن أحدا إلا المحصر الممنوع من دخول الحرم.

٢ – المعتدة عن طلاق :

المطلقة لا تخلو من حالين: أ – مطلقة رجعية. ب – مطلقة بائن.

أ – المطلقة الرجعية : اختلف العلماء فيها على قولين:

القول الأول: أنه يجب عليها لزوم بيت الزوجية مدة العدة لا تخرج منه حتى تنتهي العدة وهو قول الحنفية، والمالكية، ورواية في مذهب الحنابلة [١] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – أن لزوم البيت وعدم الخروج منه لسفر، أو غيره من حقوق العدة، وهي حق لله تعالى، ولا يمكن تداركه إذا فات بخلاف الحج. فلا يملك الزوج، ولا غيره إسقاط شيء من حقوق العدة كما لا يملك إسقاطها [٢] .

٢ – لعموم *قوله تعالى* : ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ ﴾ [٣] فذلك عام لكل خروج [٤] .

القول الثاني: أنها كالزوجة في حكمها، فإن أذن لها الزوج خرجت للحج، وإن لم يأذن لم تخرج إلا في حج الفريضة، وهذا قول الشافعية والحنابلة إلا أن الشافعية قالوا: إذا أحرمت فلا يحللها، وإنما له منعها من الخروج [٥] .

---

[١] انظر: كتاب بدائع الصنائع ٢٠٦/٣، والكافي لابن عبد البر ٦٢٣/٢، والمغني ٥٢٦/٧، وكشاف القناع ٥٠٣/٥.

[٢] انظر: كتاب بدائع الصنائع ٢٠٦/٣، وكشاف القناع ٥٠٣/٥.

[٣] سورة الطلاق /١.

[٤] انظر: كتاب بدائع الصنائع ٢٠٦/٣، وكشاف القناع ٥٠٣/٥.

[٥] انظر كتاب: المجموع ١٦٤/١٨، والمغني ٢٤١/٣، وكشاف القناع ٤٤٩/٢.

واستدلوا بما يأتي:

١ – أنها زوجة لها حكم الزوجات لها عليه النفقة والسكنى ويتوارثان، فلا تخرج لحج، أو غيره إلا بإذنه.

والراجح – والله أعلم – القول الأول؛ لقوة أدلته وبخاصة الآية الكريمة التي أمرت بلزوم البيت فلا تَخْرُج، ولا تُخْرَج منه حتى تنتهي العدة؛ استبراء لرحمها، وقياما بحق الاعتداد.

وأما قولهم: إنها في حكم الزوجات فيقال هي في حكم الزوجات إلا ما جعل اللّه لها فيه حكما يخصها؛ وهو الاعتداد، ووجوب لزوم البيت في حال العدة. والله أعلم.

الحالة الثانية: المعتدة من طلاق بائن .

وقد اختلف العلماء في جواز خروجها على قولين: –

القول الأول: لا يجوز لها الخروج للحج، ويلزمها المكث في بيت زوجها، لا يجوز له أن يخرجها، ولا يجوز لها أن تخرج حتى تنتهي العدة؛ وهذا قول الحنفية، والمالكية، والشافعية، ورواية في مذهب الحنابلة [1] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – *قوله تعالى* : ﴿ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَـٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ ﴾ [2] فقد نهى اللّه – عز وجل – في هذه الآية عن خروج المعتدة، وعن إخراجها؛ فدل ذلك أنه لا يجوز لها الخروج للسفر للحج، وغيره.

٢ – ولأن العدة واجب محدد بوقت ينتهي بنهايته، والحج واجب يمكن إدراكه بعد ذلك. فوجب تقديم ما لا يمكن تداركه جمعًا بين الحقين.

---

[1]) انظر كتاب: بدائع الصنائع ١٢٤/٢، ٢٠٦/٣، والكافي لابن عبد البر ٦٢٣/٢، والمجموع ١٧٤/١٨، والمغني ٥٢٦/٧.

[2]) سورة الطلاق /١.

٣ – ولأن عبد اللَّه بن عمر رد المعتدات من ذي الحليفة، وعبد اللَّه بن مسعود ردهن من الجحفة [١] .

القول الثاني: يجوز لها الخروج؛ لأنه لا سلطان للزوج عليها، ولا يلزمها المكث في مكان معين، وهو قول في مذهب الحنابلة [٢] .

واستدلوا بما يأتي:

– أنها خرجت من عصمة الزوجية، ولا يجب عليها إِحداد فجاز لها الخروج.

والراجح – والله أعلم – القول الأول، وذلك لقوة أدلته، وسلامتها من المعارض.

وأما قولهم: أنه لا سلطان للزوج عليها، ولا إِحداد عليها، فيجاب عنه بأن سلطان العدة لازال باقيا عليها بنص القرآن، وفعل السلف، وهو من حقوق الزوج عليها، ومن حقوق اللَّه تعالى؛ فيجب عليها القيام به، وأن لا تسافر لحج ولا غيره حتى تنتهي العدة. والله أعلم.

---

[١]) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه عن عمر، وعثمان، وابن مسعود، وابن عمر رضي اللَّه عنهم في كتاب الطلاق – باب ما قالوا في المطلقة لها أن تحج في عدتها ؟ من كرهه ١٨٢/٥. انظر: كتاب بدائع الصنائع ١٢٤/٢، ٢٠٦/٣، والمجموع ١٧٤/٨.

[٢]) انظر: كتاب المغني ٢٤٠/٣، ٢٤١.

الباب الثاني

أثر الحيض والنفاس في مناسك الحج والعمرة

وفيه فصلان

الفصل الأول: أثر الحيض والنفاس في الإِحرام وسننه

الفصل الثاني: أثر الحيض والنفاس في دخول المسجد الحرام، والطواف فيه

الفصل الأول

أثر الحيض والنفاس في الإِحرام وسننه

تمهيد:

خلق اللَّه – عز وجل – في المرأة بعض الأعضاء، والوظائف على غير صفتها في الرجل لاختلاف طبيعة وظيفة كل منهما في الحياة – فقد خص اللَّه – عز وجل – المرأة برحم يخلق اللَّه – عز وجل – فيه النسل، ويكون مسكنًا له وقرارا طيلة مدة الحمل، وخلق اللَّه – عز وجل – الحيض والنفاس، وكتبه على بنات آدم لحكمة يعلمها – عز وجل –، ولعل – منها أنه ينقي الرحم إذا كان خاليا من الحمل، ويغذي الولد في فترة الحمل، وتعلم به العدة.

ولهذا الدم الذي خلقه اللَّه – عز وجل – في المرأة أحكام خاصة به في العبادات، والطلاق، والعدد، ومن تلك العبادات المناسك " الحج والعمرة " وهو موضوع [1] هذا الفصل.

وليس للحيض، والنفاس من أثر على الإِحرام الذي هو عقد النسك بالحج أو العمرة، والمرأة في ذلك كالرجل، ولو كانت حائضًا أو نفساء فإِحرامها ينعقد بما أحرمت به من حج أو عمرة، أو بهما معا. لكن اختلف العلماء في انتظار المرأة الحائض الطهر قبل الإِهلال أهو الأفضل أم لا. وكذا سنن الإِحرام ليس للحيض والنفاس أثر عليها إِلا الاغتسال للإِحرام وقع خلاف بين العلماء في بعض مسائله وهي كما يأتي:

أ – حكم تأخير الإِهلال للحائض والنفساء حتى تطهر.

ب – حكم الاغتسال عند الإِحرام للحائض والنفساء.

ج – حكم اغتسال الحائض والنفساء لدخول مكة.

---

[1]) انظر: كتاب الروض المربع ١/٣٧٠، ورسالة الدماء في الطبيعية للنساء ص / ٥، ٦.

أ – حكم تأخير الإهلال للحائض والنفساء حتى تطهر:

لا يجب على الحائض والنفساء أن تؤخر الإهلال حتى تطهر بإجماع [1] أهل العلم؛ لكن اختلفوا في الأفضل لها على قولين: –

القول الأول: أن الأفضل للحائض والنفساء الإحرام بالنسك، ولا تنتظر الطهر، وهذا قول المالكية والظاهر من عبارات الحنفية وإن لم يصرحوا بذلك [2] .

واستدلوا بما يأتي:

– لأن التعجيل في الدخول في العبادة أوْلى من الانتظار لتحصيل طهر لا يشترط لها، ولأن المقصود من إقامة سنة الغسل النظافة، فيستوي فيه الرجل والمرأة، وسواء كانت طاهرا، أو حائضًا [3] .

القول الثاني: أن الأفضل للحائض، والنفساء الانتظار في الميقات حتى تطهرا؛ لتحرما طاهرتين إذا أمكنهما ذلك. وهذا قول الشافعية، والحنابلة [4] إلا أن عبارة الحنابلة في المغني، وغيره: إن رجت الحائض الطهر قبل الخروج من الميقات أو النفساء: استحب لها تأخير الاغتسال حتى تطهر. ا هـــ [5] .

وعللوا: بأن الإحرام بعد الاغتسال وهي طاهرة أكمل لها.

والراجح – والله أعلم – أن الأفضل لها المبادرة في الدخول إلى العبادة، وأن لا تؤخر الإحرام حتى تطهر لتحصل ثواب عبادة الإحرام، وتبدأ في سننه؛ ولأنه أرفق بها غالبا، ولو كان فيه فضل لبينه الرسول – ﷺ – لأمته.

---

[1] انظر: كتاب حاشية ابن عابدين ٤٨٠/٢، ومواهب الجليل ٤٨/٣، والمجموع ٢١٢/٧، والمغني ٢٩٤/٣.

[2] انظر: كتاب بدائع الصنائع ١٤٣/٢، وحاشية ابن عابدين ٤٨٠/٢، ومواهب الجليل ٣٨/٣.

[3] انظر: كتاب بدائع الصنائع ١٤٣/٢، ومواهب الجليل ٣٨/٣.

[4] انظر: كتاب مناسك النووي ص ١٤٥، والمجموع ٢١٢/٧، والمغني ٢٩٤/٣، وشرح العمدة ٤٠٥/١.

[5] ٣/٢٩٤.

ب – حكم الاغتسال عند الإحرام للحائض والنفساء:

اختلف العلماء في حكم الاغتسال عند الإحرام للحائض والنفساء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الاغتسال عند الإحرام سنة في حق الرجال والنساء وسواء كانت المرأة طاهرا، أو حائضًا، أو نفساء وهذا قول الحنفية، والمالكية، والحنابلة، والقول الصحيح في مذهب الشافعية [1] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – حديث جابر بن عبد اللَّه: « فِي قِصَّةِ أَسْمَاءَ بِنْتِ عُمَيْسٍ حِينَ نُفِسَتْ بِذِي الْحُلَيْفَةِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – أَمَرَ أَبَا بَكْرٍ فَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ وَتُهِلَّ » [2] أخرجه الإمام مسلم وغيره.

٢ – حديث عائشة – رضي الله عنها – قالت: « نُفِسَتْ أَسْمَاءُ بِنْتُ عُمَيْسٍ بِمُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ بِالشَّجَرَةِ [3] فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ – أَبَا بَكْرٍ يَأْمُرُهَا أَنْ تَغْتَسِلَ وَتُهِلَّ » [4] أخرجه الإمام مسلم وغيره.

قالوا: والأمر في الحديثين للاستحباب؛ لأن الاغتسال عن الحيض، والنفاس لا يجب حال قيام الحيض والنفاس، فلم يبق إلا حكم الاغتسال للإحرام وذلك مستحب لجميع الحاج [5] .

---

[1] انظر: كتاب المبسوط ٤/٣، وبدائع الصنائع ٢/١٤٣، ومواهب الجليل ٣/١٠١، والمجموع ٧/٢١٢، ومناسك المرأة ص / ٦٤، والمغني ٣/٢٧٢، وشرح العمدة ١/٤٠١.

[2] أخرجه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الحج – واللفظ له – باب إحرام النفساء واستحباب اغتسالها للإحرام وكذا الحائض ٨/١٣٣، وأخرجه – أيضًا – ابن ماجه في سننه في كتاب المناسك – باب النفساء والحائض تهل بالحج ٢/٩٧١، ٩٧٢، ح ٢٩١١ – ٢٩١٣.

[3] الشجرة موضع بذي الحليفة ميقات أهل المدينة. انظر: شرح صحيح الإمام مسلم للنووي ٨/١٣٣.

[4] أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الحج – واللفظ له – الباب السابق – ٩/١٣٣، وأبو داود في سننه في كتاب المناسك، باب الحائض تهل بالحج ٢/٣٥٧ ح ١٣٤٣.

[5] انظر: كتاب المبسوط ٤/٣، وكتاب بدائع الصنائع ٢/١٤٤، والمجموع ٧/٣١٢.

٣ – واستدلوا بالإجماع على أن الإحرام جائز بغير اغتسال [١] .

القول الثاني: أن الاغتسال للحائض والنفساء غير مستحب ذكره النووي في المجموع لبعض الشافعية وقال: حكاه الرافعي [٢] .

القول الثالث: أن الاغتسال للإحرام فرض على النفساء خاصة، وهذا قول أهل الظاهر [٣] .

واستدلوا: بأمر الرسول – ﷺ – في الحديثين السابقين لأسماء بالاغتسال وهي نفساء والأمر للوجوب فدل ذلك على أن اغتسال النفساء للإحرام واجب [٤] .

والراجح – والله أعلم – هو القول الأول، أن الاغتسال للحائض والنفساء عند الإحرام مستحب لا واجب.

أم القائلون بأنه لا يستحب فهم محجوجون بالإجماع على استحبابه للحائض والنفساء مثل غيرها، ومحجوجون بأمر الرسول – ﷺ – لأسماء بالاغتسال للإحرام وهي نفساء والحائض مثلها.

وأما قول أهل الظاهر بوجوبه على النفساء دون غيرها، فقد انعقد الإجماع على خلافه وأن الأمر في الحديث للاستحباب لا للوجوب إذ لا معنى تختص به النفساء وحدها دون الحائض وهي تماثلها، ودون الطاهر وهي أوْلى منها.

---

[١]) انظر: كتاب الإجماع ص / ٥٥، والمغني ٢٧٢/٣.

[٢]) انظر: المجموع ١١٢/٧.

[٣]) انظر: كتاب المحلى ٨٢/٧.

[٤]) انظر: كتاب المجموع ٨٢/٧.

جـ – حكم اغتسال الحائض والنفساء لدخول مكة:

يشرع للحاج والمعتمر الاغتسال لدخول مكة رجلا كان، أو امرأة عند جميع الأئمة الأربعة [1] .

ودليل ذلك ما رواه نافع قال: « كَانَ ابْنُ عُمَرَ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا – إِذَا دَخَلَ أَدْنَى الْحَرَمِ أَمْسَكَ عَنِ التَّلْبِيَةِ، ثُمَّ يَبِيتُ بِذِي طُوًى [2] ثُمَّ يُصَلِّي بِهِ الصُّبْحَ وَيَغْتَسِلُ وَيُحَدِّثُ أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – كَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ » [3] متفق عليه.

وقد اختلف العلماء في استحباب هذا الغسل للحائض والنفساء على قولين:

القول الأول: أنه يستحب لهما الاغتسال كما لو كانتا طاهرتين وهذا قول الحنفية، والشافعية، والحنابلة، وقول في مذهب المالكية [4] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – لأن الحديث عام في بيان سنة الرسول – ﷺ –، ولم يستثن منه أحدا، فدل على مشروعيته لكل داخل محرم.

٢ – ولأنه غسل يراد به التنظيف؛ وهذا يحصل مع الحيض.

٣ – ولأنه غسل يراد لدخول مكة؛ والحائض والنفساء وغيرهما في ذلك سواء.

٤ – ولقول الرسول – ﷺ – لعائشة وهي حائض بسرف [5] « افْعَلِي مَا

---

[1]) انظر: كتاب فتح القدير ٤٤٧/٢، وجواهر الإكليل ١٧٧/١، وحاشية الدسوقي ٣٨/٢، والمجموع ٢٦٦/٧، والمغني ٣٦٨/١، وشرح العمدة ٤/١١/٢.

[2]) ذي طوى: موضع لا يزال معروفًا حتى الآن في محلة جرول داخل مكة .

انظر: هامش كتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة ص / ٤٦٨.

[3]) أخرجه البخاري في صحيحه – واللفظ له – في كتاب الحج – باب الاغتسال عند دخول مكة ٤٣٥/٣ ح ١٥٧٣، ومسلم في صحيحه في كتاب الحج – باب استحباب المبيت بذي طوى عند إرادة دخول مكة ٥/٩.

[4]) انظر: كتاب فتح القدير ٤٤٧/٢، ومواهب الجليل ١٠٤/٣، والمجموع ٢١٣/٧، ٤/٨، والمغني ٣٦٨/٣.

[5]) سرف: موضع بالقرب من مكة يقع بين التنعيم ووادي فاطمة، وهو على ستة أميال، أو سبعة من مكة، وفيه تزوج رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم ميمونة بنت الحارث وبه بنى فيها، وبه توفيت رضي اللَّه عنها، ويسمى اليوم بالنوارية، انظر كتاب معجم البلدان، باب السين والراء وما يليهما، وكتاب أخبار مكة ٢١٨/٢.

يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَلاَّ تَطُوفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهُرِي » [1] متفق عليه، و لم يستثن من ذلك غسل دخول مكة.

القول الثاني: أنه لا يستحب للحائض. والنفساء الاغتسال لدخول مكة، وهو قول المالكية [2] **واستدلوا بقولهم**: أن الاغتسال إنما هو للطواف، والحائض والنفساء لا يجزئهما الاغتسال للطواف قبل الطهر، بل لا بد من الاغتسال للطواف بعد الطهر، ولهذا لا يستحب لهما هذا الاغتسال حال الحيض والنفاس.

والراجح – والله أعلم – القول باستحباب الغسل للحائض، والنفساء لدخول مكة كغيرهما من الحجاج والعمار؛ لقوة الأدلة التي استدل بها أهل هذا القول، وسلامتها من المعارض.

ويجاب عن دليل أهل القول الثاني: بأنه لا دليل على دعواكم أن المراد بهذا الاغتسال: الطواف، بل الظاهر أن المراد به الاستعداد بالنظافة لدخول مكة حيث يلتقي جموع الحجاج فيها؛ فيلتقوا على أحسن حال من النظافة، أما الطواف وحده فلا يسن له الاغتسال؛ ولهذا لم يغتسل له الرسول الكريم – ﷺ – في طواف الإفاضة [3]

---

[1]) هذا جزء من حديث أخرجه البخاري – من رواية عائشة رضي اللَّه عنها – في كتاب الحيض – باب الأمر بالنفساء إذا نفس – ٤٠٠/١ ح ب ٢٩٤، ومسلم في صحيحه في كتاب الحج – باب بيان وجوه الإحرام ١٤٧/٨.

[2]) انظر: كتاب مواهب الجليل ١٠٤/٣، وحاشية الدسوقي ٣٨/٢.

[3]) انظر: المجموع ٢١٣/٧، ٤/٨، والمغني ٣٦٨/٣.

الفصل الثاني

أثر الحيض والنفاس على الدخول في المسجد الحرام

والطواف فيه

للحيض والنفاس وأثرهما في دخول المسجد الحرام، والطواف والسعي؛ فقد شرع اللّه لهما في هذه العبادات أحكاما تخصهما سأوردها في هذا الفصل على النحو الأتي:

المبحث الأول: حكم دخول المرأة الحائض والنفساء إلى المسجد الحرام.

المبحث الثاني: حكم طواف المرأة الحائض والنفساء.

المبحث الثالث: حكم سعي المرأة الحائض والنفساء.

المبحث الرابع: حكم طواف الوداع للمرأة الحائض والنفساء.

المبحث الأول: حكم دخولهما المسجد:

اختلف العلماء في حكم دخولهما المسجد على ثلاثة أقوال:

منع الدخول والعبور، ومنع الدخول دون العبور، وجواز الدخول والعبور، وتفصيلهما كما يأتي:

القول الأول: لا يجوز للحائض، والنفساء دخول المسجد؛ سواء كان المسجد الحرام، أو غيره، ولا العبور فيه إلا أن لا يجدا منه بدا فيتوضأ [1] ويعبرا. وهو قول الحنفية ووجه في مذهب الشافعية، ورواية في مذهب الحنابلة [2] .

---

[1]) عند الحنفية يكتفى بالتيمم عن الوضوء. انظر: كتاب بدائع الصنائع ٣٨/١، والفتاوى الهندية ٣٨/١.

[2]) انظر: كتاب بدائع الصنائع ٣٨/١، ٤٤، والفتاوى الهندية ٣٨/١، والمجموع ٣٥٨/٢، والفروع ٢٦١/١، والمبدع ٢٦٠/١، والإنصاف ٣٤٧/١.

واستدلوا بما يأتي:

١ – حديث عائشة – رضي الله عنها – قالت: « جَاءَ النَّبِيُّ – ﷺ – وَبُيُوتُ أَصْحَابِهِ شَارِعَةٌ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: وَجِّهُوا هَذِهِ الْبُيُوتَ عَنِ الْمَسْجِدِ، ثُمَّ دَخَلَ النَّبِيُّ ﷺ وَلَمْ يَصْنَعِ الْقَوْمُ شَيْئًا رَجَاءَ أَنْ تَنْزِلَ فِيهِمْ رُخْصَةٌ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ بَعْدُ فَقَالَ: فَإِنِّي لاَ أُحِلُّهَا لِحَائِضٍ وَلاَ جُنُبٍ » [1] أخرجه أبو داود وغيره. فقد حرمها الرسول – ﷺ – على الحائض والجنب تحريما مطلقا، والنفساء في معنى الحائض.

٢ – واستدلوا بحديث أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه – قال: قال النبي – ﷺ – لعلي بن أبي طالب – رضي الله عنه –: « يَا عَلِيُّ لاَ يَحِلُّ لِأَحَدٍ يُجْنِبُ فِي هَذَا الْمَسْجِدِ غَيْرِي وَغَيْرُكَ » [2] رواه الترمذي.

٣ – وقالوا: لأنه موضع لا يجوز المكث فيه، فكذا العبور كالدار المغصوبة [3] .

القول الثاني: يحرم على المرأة الحائض والنفساء: المكث في المسجد، وأما العبور فيه فلا يحرم إذا استوثقت من عدم تلويثه، وهو قول المالكية، والشافعية، والحنابلة إلا أن الحنابلة اشترطوا الحاجة [4] في العبور.

---

[1] أخرجه أبو داود في سننه – واللفظ له – في كتاب الطهارة – باب في الجنب يدخل المسجد ١/١٥٧ح ٢٣٢ وسكت عنه فهو عنده حسن. والبيهقي في سننه في كتاب المناسك. قال الخطابي في معالم السنن ١/٧٨: ضعفوا هذا الحديث وقالوا: أفلت: راويه مجهول لا يصح الاحتجاج بحديثه. ا هـ .

وقال النووي في المجموع ٢/١٦٠ ليس هو بقوي. ا هـ، وقال الألباني: في الإرواء ١/٢١٠: ضعيف.

[2] أخرجه الترمذي في سننه في كتاب المناقب – باب مناقب علي بن أبي طالب – رضي اللّه عنه – ٥/٦٣٩ ح ٣٧٢٧، وقال: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وسمع مني محمد بن إسماعيل هذا الحديث فاستغربه. ا هـ .

قال النووي في المجموع ٢/١٦٢ ضعيف؛ لأن مداره على سالم بن أبي حفصة، وعطية، وهما ضعيفان جدًّا، شيعيان، متهمان في رواية هذا الحديث وقد أجمع العلماء على تضعيف سالم وغلوه في التشيع، ويكفي في رده بعض ما ذكرناه. ا هـ.

[3] انظر: كتاب المجموع ٢/١٦١.

[4] انظر: كتاب المجموع ٢/١٦٠، والمغني ١/٣٠٧، والإنصاف ١/٣٤٧.

واستدلوا بما يأتي:

١ – قول لله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُواْۚ ﴾ [1] الآية.

قالوا: المعنى لا تقربوا مواضع الصلاة؛ لأنه ليس في الصلاة عبور سبيل إنما عبور السبيل في مواضعها، وهو المسجد، وهذا التفسير مروي عن ابن عباس، والحيض والنفاس في معنى الجنابة [2] .

٢ – واستدلوا بما روي عن جابر قال: « كَانَ أَحَدُنَا يَمُرُّ فِي الْمَسْجِدِ مُجْتَازًا وَهُوَ جُنُبٌ » [3] قالوا: فهذا دليل على جواز المرور دون الجلوس.

٣ – أن هذا قول كثير من الصحابة والتابعين كابن مسعود، وابن عباس، وسعيد بن المسيب، والحسن البصري، وسعيد بن جبير [4]

.

القول الثالث: أن المرأة الحائض والنفساء لا تمنعان من الدخول إلى المسجد، والمكث فيه؛ وهو قول الظاهرية ورواية في مذهب الحنابلة إذا توضأت [5] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – قول الرسول – ﷺ –: « الْمُؤْمِنُ لاَ يَنْجُسُ » [6] متفق عليه.

---

[1]) سورة النساء /٤٣.

[2]) انظر: كتاب المجموع ٢/١٦٠.

[3]) أورده النووي في المجموع ٢/١٦٠، وقال: رواه البيهقي في معرفة السنن والآثار ا هـ، وابن قدامة في المغني ١/١٤٥، وقال: رواه ابن المنذر. ا هـ .

وأخرج ابن أبي شيبة في المصنف أن عليا كان يمر في المسجد وهو جنب، وأثارا أخرى عن التابعين في جواز المرور بالمسجد دون المكث فيه – في كتاب الطهارات – باب الجنب يمر في المسجد قبل أن يغتسل ١/١٤٦.

[4]) انظر: كتاب المجموع ٢/١٦٠، والمغني ١/١٤٥.

[5]) انظر كتاب بداية المجتهد ١/٤٨، والإنصاف ١/٣٤٧، والمحلى ٢/١٨٤.

[6]) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الغسل – باب عرق الجنب، أن المسلم لا ينجس ١/٣٩٠ ح ٢٨٣، ولفظه: " عن أبي هريرة – رضي اللّٰه عنه – أن رسول اللّٰه – صلى اللّٰه عليه وسلم – لقيه في بعض طريق المدينة وهو جنب، فانخنس منه فذهب فاغتسل، ثم جاء فقال: أين كنت يا أبا هريرة ؟ قال: كنت جنبا فكرهت أن أجالسك وأنا على غير طهارة، فقال سبحان اللّٰه إن المسلم لا ينجس ."

وأخرجه أيضًا – مسلم في صحيحه في كتاب الحيض – باب الدليل على أن المسلم لا ينجس ٤/٦٥.

٢ – ولأن أهل الصفة يبيتون في المسجد بحضرة الرسول – ﷺ – وهم جماعة كثير ولا شك أن فيهم من يحتلم وما نحو قط.

٣ – قالوا: وأما الآية فالنهي فيها عن الصلاة لا عن مواضع الصلاة [1] .

المناقشة، والترجيح:

بالنظر في أدلة الأقوال الثلاثة يظهر أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أحاديث ضعيفة؛ وهي التي تنص على تحريم لبث الحائض، والنفساء، والجنب في المسجد.

القسم الثاني: أحاديث صحيحة، ولكنها غير صريحة في الدلالة على جواز المكث في المسجد كحديث « الْمُؤْمِنُ لاَ يَنْجُسُ » إذ أنه لا يلزم من عدم نجاسته جواز لبثه في المسجد.

القسم الثالث: الآية الكريمة، وهي أقوى الأدلة في هذا الموضوع ولكنها غير صريحة – أيضًا – إلا أن حملها على ما حملها عليه أهل القول الثاني، وهو النهي عن قربان مواضع الصلاة حال الجنابة – والحيض والنفاس مثلها – أوْلى؛ لأن ذلك أبلغ في النهي عن الصلاة على تلك الحال؛ ولأن بيان حكم التيمم للمسافر الذي حمل الآية عليه أهل القولين الآخرين: قد بين صريحا في آية أخرى وهي قول اللَّه تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ وَإِن كُنتُمۡ جُنُبٗا فَٱطَّهَّرُواْۚ وَإِن كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوۡ جَآءَ أَحَدٞ مِّنكُم مِّنَ ٱلۡغَآئِطِ أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءٗ فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدٗا طَيِّبٗا فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٦﴾ ﴾ [2] وهو حكم يعم المسافر والمقيم.

---

[1] انظر: كتاب بداية المجتهد ٤٨/١، والمحلي ١٨٤/٢.

[2] سورة المائدة /٦.

فحمل الآية الأولى على مواضع الصلاة، وتقدير المجاز: أوْلى؛ ليكون لها دلالة خاصة. « وَتَرْجِيلُ عَائِشَةَ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا – رَأْسَ رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ – وَهِيَ حَائِضٌ وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ وَهِيَ فِي حُجْرَتِهَا » [1] مؤيد لذلك، فلو كان دخولها للمسجد جائز لدخلته لذلك؛ لأنه أرفق برسول اللّه – ﷺ –، لكنها لم تفعل؛ لأنه لا يجوز لها المكث في المسجد.

وبهذا يتبين رجحان قول القائلين بأنه لا يجوز للحائض، والنفساء والجنب أن يمكثوا في المسجد. أما العبور فجائز إذا أمنت تلويثه.

وأما قول القائلين بجواز المكث: إن أهل الصفة يبيتون في المسجد بحضرة الرسول – ﷺ – وهم جماعة كثير، ولا شك أن فيهم من يحتلم، وما نهو عنه قط.

فالجواب عنه: أن النهي في الآية عن المكث في المسجد: مع تحقق الجنابة لا مع احتمالها، ولذلك جاز لهم النوم، أما إذا تحققت فيجب عليهم الخروج للاغتسال، ويكون حكمهم في ذلك حكم عابر السبيل في المسجد [2] ويحتمل أيضًا: أن مبيتهم في مكان منعزل عن المسجد ليس منه وإن كان متصلا به. والله أعلم.

---

[1]) أخرج الحديث البخاري في صحيحه في كتاب الحيض – باب غسل الحائض رأس زوجها وترجيله – ٤٠١/١ ح ٢٩٥ ٢٩٦ ومسلم في صحيحه أيضًا في كتاب الحيض – باب جواز غسل الحائض رأس زوجها وترجيله ٢٠٨/٣.

[2]) انظر: كتاب المجموع ١٧٢/٢.

المبحث الثاني: حكم طواف المرأة الحائض، أو النفساء :

الحيض، والنفاس، ومثلهما الجنابة حدث أكبر [1] يوجب الغسل، وقد تبينا في الفصل السابق أثر هذه الأحداث في دخول المسجد، وأن الراجح من الأقوال الثلاثة جواز العبور لهم في المسجد دون المكث فيه إذا أمنت الحائض والنفساء تلويث المسجد.

وهذا الحكم يؤثر على الطواف بالبيت الحرام؛ لأن البيت داخل المسجد الحرام فلا يمكن الطواف به إلا بدخول المسجد الحرام فيمنعون من ذلك لذلك.

وقد اختلف العلماء - رحمهم الله تعالى - في تأثير الحدث - وأعظمه الحيض والنفاس والجنابة - على صحة الطواف.

فالخلاف في هذه المسألة هو في بيان حكم الطهارة من الحدث للطواف. ومنشأ الخلاف: هو تردد الطواف بين إلحاقه بالصلاة التي يشترط لها الطهارة من جميع الأحداث، أو إلحاقه بالسعي بين الصفا والمروة في جوازه من غير طهارة، وكذا سائر المناسك [2] .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: فنهيه الحائض عن الطواف بالبيت إما أن يكون لأجل المسجد لكونها منهية عن اللبث فيه، وفي الطواف لبث، أو عن الدخول إليه مطلقا لمرور أو لبث، وإما أن يكون لكون الطواف نفسه يحرم مع الحيض كما يحرم على الحائض الصلاة، والصيام بالنص والإجماع. اهـ [3] .

وقد اختلف العلماء في حكم طواف الحائض، والنفساء على أربعة أقوال: -

القول الأول: أن الطهارة من الحيض والنفاس، وكذا من سائر الأحداث شرط

---

[1]) انظر: كتاب بداية المجتهد ٤٦/١، وحلية العلماء ٢١٥/١، ٢١٦.

[2]) انظر: كتاب بداية المجتهد ٣٤٣/١.

[3]) مجموع الفتاوى ١٧٦/٢٦.

في صحة الطواف، فلا يصح من الحائض، والنفساء طواف، ولا يجوز لهما ذلك، وتنتظرا في الطواف الركن حتى تطهرا، ويسقط عنهما طواف الوداع، فلا يلزمهما الانتظار حتى تطهرا.

وهذا قول المالكية، والشافعية، والحنابلة [1] .

واستدلوا بما يأتي:

١ - قول الرسول - ﷺ - في حديث ابن عباس - « الطَّوَافُ بِالْبَيْتِ صَلاَةٌ إِلاَّ أَنَّكُمْ تَتَكَلَّمُونَ فِيهِ » [2] أخرجه الترمذي، والحاكم وصححه.

وجه الاستدلال: أن أحكام الطواف بالبيت كأحكام الصلاة إلا في جواز الكلام في الطواف دون الصلاة. ومعلوم أن الطهارة شرط في صحة الصلاة بالإجماع فكذلك تكون شرطا في صحة الطواف [3] .

٢ - حديث ابن عباس - رضي الله عنهما - عن النبي - ﷺ - أنه قال: « إِنَّ النُّفَسَاءَ وَالْحَائِضَ تَغْتَسِلُ وَتُحْرِمُ وَتَقْضِي الْمَنَاسِكَ كُلَّهَا غَيْرَ أَنْ لاَ تَطُوفَ بِالْبَيْتِ » [4] أخرجه أبو داود والترمذي وقال: حديث حسن غريب من هذا الوجه.

وجه الاستدلال: أن الرسول - ﷺ - جوز لها أن تفعل جميع المناسك

---

[1] انظر: كتاب الكافي لابن عبد البر ٣٦٧/١، وبداية المجتهد ٣٤٣/١، وحاشية الدسوقي ٦٧/٣، والمجموع ١٥/٨ - ١٨، والمغني ٣٧٧/٣، وشرح العمدة ٥٨٢/٢، والفروع ٥٠١/٣.

[2] أخرجه الترمذي في سننه في كتاب الحج - باب ما جاء في الكلام في الطواف ٢٩٣/٣ح ٩٦٠، والحاكم في المستدرك في كتاب المناسك ٤٥٩/٤، وقال هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه وقد أوقفه جماعة ا هـ، ووافقه الذهبي، وقال ابن حجر في التلخيص الحبير ١٣٨/١: صححه ابن السكن وابن خزيمة، وابن حبان. ا هـ.

[3] انظر: كتاب شرح العمدة ٥٨٥/٢.

[4] أخرجه أبو داود في سننه - بلفظ قريب - في كتاب المناسك - باب الحائض تهل بالحج ٣٥٧/٢ ح ١٧٤٤ والترمذي في سننه في كتاب الحج - باب ما جاء ما تقضي الحائض من المناسك ٢٨٢/٣ ح ٢٩٤٥ .

وقال المنذري في مختصر سنن أبي داود ٢٨٦/٢: في إسناده خصيف وهو ابن عبد الرحمن الحراني وكنيته أبو عون وقد ضعفه غير واحد. ا هـ .

وعده الألباني في الإرواء ٢٠٦/١ شاهدا لحديث عائشة الآتي بعده، وقال - في خصيف - سيء الحفظ.

وهي حائض، أو نفساء إلا الطواف بالبيت فإنه لا يجوز لها فعله وهي حائض، أو نفساء، وإنما تفعله بعد الطهر [1] .

٣ – حديث « عائشة – رضي الله عنها – قالت: خَرَجْنَا مَعَ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – لاَ نَذْكُرُ إِلاَّ الْحَجَّ، فَلَمَّا جِئْنَا سَرِفَ فَطَمِثْتُ [2] فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم –، وَأَنَا أَبْكِي، فَقَالَ مَا يُبْكِيكِ ؟ قُلْتُ: لَوَدِدْتُ – وَاللَّهِ – أَنِّي لَمْ أَحُجَّ الْعَامَ، قَالَ: لَعَلَّكِ نُفِسْتِ ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَإِنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ فَافْعَلِي مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لاَ تَطُوفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهُرِي » [3] متفق عليه.

وجه الاستدلال: أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – أذن لها – وهي حائض – في فعل جميع مناسك الحج إلا الطواف بالبيت فقد نهاها النبي – صلى الله عليه وسلم – عن الطواف حتى تغتسل والنهي يقتضي الفساد في العبادة [4] .

٤ – واستدلوا بحديث عائشة – رضي الله عنها – وفيه: « فَقَالَتْ صَفِيَّةُ [5] مَا أُرَانِي إِلاَّ حَابِسَتَهُمْ، قال: عَقْرَى [6] حَلْقَى، أَوَمَا طُفْتِ يَوْمَ النَّحْرِ ؟ قَالَتْ قُلْتُ: بَلَى، قَالَ: لاَ بَأْسَ انْفِرِي » [7] الحديث " متفق عليه.

---

[1] انظر: كتاب شرح العمدة ٥٨٤/٢.

[2] طمثت: أي حاضت، والطمث: الدم، والنكاح. وكذا نفست بمعنى حاضت .

انظر: النهاية في غريب الحديث – باب الطاء مع الميم – وشرح النووي على صحيح مسلم ١٤٧/٨.

[3] هذا جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه – واللفظ له – في كتاب الحيض – باب تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت ٤٠٧/١ ح ٣٠٥، ومسلم في صحيحه في كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام ١٤٧/٨.

[4] انظر: كتاب المحصول الجزء الأول القسم الثاني ص / ٤٨٦، والعدة ٣٣٣/١، والتمهيد لأبي الخطاب ٣٦٩/١.

[5] هي أم المؤمنين صفية بنت حييّ بن أخطب من بني النضير من بني إسرائيل، وأمها برة بنت سمئول، قتل زوجها الأول سلام بن مكشم يوم خيبر، وأسرت صفية مع سبي هذه الغزوة، فاستصفاها رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم – وصارت في سهمه ثم أعتقها، وجعل عتقها صداقها، وذلك سنة سبع وتوفيت – رضي اللَّه عنها – سنة ٥٠ هـ .

انظر: كتاب الاستيعاب ٣٤٦/٤، والإصابة ٣٤٦/٤.

[6] عقرى حلقي: دعاء عليها أن يصيبها وجع في حلقها كأنه قال: عقرها اللَّه، وقيل معناه: جعلها اللَّه عاقرا لا تلد، ومشئومة على أهلها .

انظر: كتاب النهاية في غريب الحديث، باب الحاء مع اللام.

[7] أخرجه البخاري في صحيحه واللفظ له – في كتاب الحج – باب التمتع والقران والإفراد بالحج وفسخ الحج لمن لم يكن معه هدي ٤٢١/٣ / ح ١٥٦١، ومسلم في صحيحه في كتاب الحج – باب بيان وجوه الإحرام ١٥٣/٨.

وجه الاستدلال: أن صفية – رضي الله عنها – لما حاضت أظهرت حزنها على ذلك؛ لأنها تخشى أن تتسبب في حبس الرسول – صلى الله عليه وسلم – عن السفر؛ لأنها لم تطف طواف الوداع، وأقرها الرسول – صلى الله عليه وسلم – على أن الحيض قبل الطواف يمنع منه، ويتسبب في الحبس، والتأخير لكن ذلك إنما يكون في الطواف الركن، أما الواجب: فإنه يسقط عن الحائض والنفساء ولا يلزمهما، فدل ذلك على أن الطهارة شرط في صحة الطواف.

٥ – حديث عائشة – رضي الله عنها – قالت: « إِنَّ أَوَّلَ شَيْءٍ بَدَأَ بِهِ حِينَ قَدِمَ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم – أَنَّهُ تَوَضَّأَ، ثُمَّ طَافَ » [١] الحديث " متفق عليه.

وجه الاستدلال: أن الرسول – صلى الله عليه وسلم – توضأ للطواف، وقد أمر الرسول – صلى الله عليه وسلم – بأخذ المناسك عنه بقوله – صلى الله عليه وسلم –: « لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ، فَإِنِّي لاَ أَدْرِي لَعَلِّي لاَ أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ » [٢] .

القول الثاني: أن الطهارة من الحدث ليست شرطًا في صحة الطواف، وإنما هي واجبة، فيصح الطواف مع الحدث، فلو طافت الحائض، والنفساء صح طوافهما، فإن أمكنهما إعادته بعد الطهر أعادتاه، وإلا لزمهما الفدية، [٣] وهذا قول الحنفية ورواية في مذهب الحنابلة، وفي القول الآخر عند الحنفية أن الطهارة من الحدث سنة لا واجب [٤] .

---

[١]) هذا جزء من حديث أخرجه البخاري في صحيحه – واللفظ له – في كتاب الحج – باب من طاف بالبيت إذا قدم مكة قبل أن يرجع إلى بيته ثم يصلي ركعتين، ثم خرج إلى الصفا ٤٧٧/٣ ح ١٦١٤، ومسلم في صحيحه في كتاب الحج – باب أن المحرم بعمرة لا يتحلل بالطواف قبل السعي ٢٢/٨.

[٢]) هذا جزء من حديث جابر – رضي اللّه عنه –، وقد أخرجه الإمام مسلم – واللفظ له – في كتاب الحج – باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر – ٤٤/٩، وأبو داود في سننه في كتاب المناسك – باب رمي الجمار ٤٩٥/٢ ح ١٩٧٠.

[٣]) يفرق بعض الحنفية بين طواف الركن، وهو طواف الإفاضة، وبين طواف الواجب، وهو طواف الوداع، والسنة وهو طواف القدوم والتطوع: فيوجبون الجزاء في طواف الركن محدثًا دون الطواف المسنون وبعضهم قال يخفف الجزاء .

انظر: المبسوط ٣٨/٤ – ٤١، وفتح القدير ٥٠/٣، ٥٤.

[٤]) انظر: كتاب المبسوط ٣٨/٤، وبدائع الصنائع ١٢٩/٢، وفتح القدير ٤٩/٣، والمغني ٣٧٧/٣، ومجموع الفتاوى ٢٣١/٢٦، والإنصاف ١٦/٤، وقال في الإنصاف: وعنه يصح من ناس ومعذور فقط، وعنه يصح: منهما فقط مع جبران بدم، وعنه يصح من الحائض وتجبره بدم وهو ظاهر كلام القاضي ا هـ.

واستدلوا بما يأتي:

١ – قول اللّه تعالى: ﴿ وَلۡيَطَّوَّفُواْ بِٱلۡبَيۡتِ ٱلۡعَتِيقِ ﴾ [1] .

وجه الاستدلال: أن اللّه تعالى أمر بالطواف أمرا مطلقا عن شرط الطهارة، ولا يجوز تقييد مطلق الكتاب بخبر الواحد؛ [2] فالركينة لا تثبت بخبر الواحد؛ لأنه لا يوجب علم اليقين والركنية لا يوجبها إلا ما يثبت علم اليقين.

القول الثالث: أن الطهارة من الحدث ليست شرطا في صحة الطواف، وإنما هي واجبة من الحدث الأكبر، مستحبة من الحدث الأصغر، ويسقط الواجب في حال العجز عنه. فإذا اضطرت الحائض أو النفساء إلى الطواف حال الحيض والنفاس لعدم إمكان البقاء حتى الطهر أجزأهما ولا شيء عليهما، وهذا قول شيخ الإسلام ابن تيمية – *رحمه الله* – [3] .

واستدل بما يأتي:

١ – أنه لم ينقل أحد عن الرسول – ﷺ – أنه أمر بالطهارة للطواف ولا نهى المحدث أن يطوف، لكنه طاف طاهرا وهذا دليل على أنه سنة لا واجب.

٢ – أن النصوص التي تدل على وجوب الطهارة للطواف من الحيض والنفاس إنما تدل على الوجوب مطلقا؛ والوجوب المطلق مشروط بالقدرة عليه *لقوله تعالى* : ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾ [4] فإذا لم يمكنهما المقام لانتظار الطهر لما يلحقهما من مشقة الانتظار، والضرر عليهما في أنفسهما، ودينهما، وما لهما: جاز لهما الطواف مع الحيض والنفاس وأجزأهما للضرورة.

---

[1]) سورة الحج /٢٩.

[2]) انظر: كتاب كشف الأسرار ٢٩٤/١، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت ٣٤٩/١.

[3]) انظر: مجموع الفتاوى ١٢٣/٢٦ – ١٢٨، ١٧٦ – ٢١٨، ٢٢١ – ٢٤١.

[4]) سورة التغابن /١٦.

القول الرابع: أن الطواف بالبيت على غير طهارة جائز إلا المرأة الحائض، فإنه لا يجوز لها أن تطوف حتى تطهر. وهذا قول الظاهرية [1].

واستدلوا بما يأتي:

– أن الرسول – ﷺ – منع أم المؤمنين – إذ حاضت من الطواف بالبيت، وولدت أسماء بنت عميس بذي الحليفة فأمرها – *عليه السلام* – بأن تغتسل، وتهل، ولم ينهها عن الطواف؛ فلو كانت الطهارة من شروط الطواف لبينه رسول اللّه – ﷺ – كما بين أمر الحائض، وكذلك لم ينه الجنب عن الطواف.

والراجح – والله أعلم – القول الأول؛ أن الطهارة شرط لصحة الطواف، فلا يجوز للحائض والنفساء الطواف على غير طهارة، ولو طافتا لم يجزهما، وذلك لقوة أدلته، وصراحتها، ووضوحها في الدلالة على حكمها.

وأما أدلة الأقوال الأخرى فيجاب عنها بما يأتي:

١ – استدلال الحنفية بعموم الآية، فالجواب عنه من وجوه:

الأول: أن الرسول – ﷺ – أمر بأخذ المناسك عنه – ﷺ – بقوله: « لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ فَإِنِّي لاَ أَدْرِي لَعَلِّي لاَ أَحُجُّ بَعْدَ حَجَّتِي هَذِهِ » [2] فطوافه – *عليه الصلاة والسلام* – بيان للطواف المجمل في الآية الكريمة؛ والسنة تبين مجمل القرآن [3] وهو – *عليه الصلاة والسلام* – توضأ ثم طاف كما سبق بيانه [4] .

الثاني: أنا لا نسلم بعدم جواز تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد، بل الصحيح جوازه [5] فإذا كانت الآية عامة ينظر ما جاءت به السنة لتكون السنة هي الدليل على ظاهر الآية.

---

[1]) انظر: كتاب المحلى ١٧٩/٧.

[2]) سبق تخريجه.

[3]) انظر كتاب التمهيد لأبي الخطاب ٢٨٧/٢، ٢٨٨ وحجية السنة ص / ٢٩٥.

[4]) انظر كتاب المجموع ١٨/٨.

[5]) انظر كتاب المحصول الجزء الأول القسم الثالث ص / ١٣١، والتمهيد لأبي الخطاب ١٠٥/٢.

وذلك مثل آية المواريث

﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِ ﴾ [1] .

فهي عامة لكل من يقع عليه اسم الولد؛ وإن كان يهوديا أو نصرانيا، فلما جاءت السنة بأن « لاَ يَرِثُ مُسْلِمٌ كَافِرًا وَلاَ كَافِرٌ مُسْلِمًا » [2] خصصت الأولاد بما عدا هؤلاء، وانعقد الإجماع على ذلك [3] .

الثالث: أن الطواف بغير طهارة مكروه عند الحنفية، ولا يجوز حمل الآية على طواف مكروه؛ لأن اللَّه تعالى لا يأمر بالمكروه [4] .

وقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – لم ينقل الأمر بالطهارة.. إلخ فقد ذكر الجمهور من أدلة الأمر بالطهارة ما يكفي لبيان وجوب الطهارة من الحدثين الأصغر والأكبر.

وقوله: " إن النصوص التي تدل على وجوب الطهارة للطواف من الحيض والنفاس إنما تدل على الوجوب مطلقا، والوجوب المطلق مشروط بالقدرة عليه.. إلخ.

يجاب عنه بأن انتظار المرأة للطواف حتى تطهر ليس من باب الضرورات المبيحة لترك هذا الواجب بدليل انتظار الرسول – ﷺ – لعائشة حتى طهرت، وعزمه على انتظار صفية لو لم تكن طافت للإفاضة حيث قال: " أَحَابِسَتُنَا هِيَ ".

لكن فيما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – وفي رواية الحنابلة – رحمهم الله – أن الطواف مع الحدث يصح من الناسي والمعذور في هذا، مخرج لعلماء الإسلام

---

[1]) سورة النساء /١١.

[2]) أخرج الإمام البخاري في صحيحه حديث أسامة بن زيد ولفظه " لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم " في كتاب الفرائض – باب لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم – ١٢/٥٠ ح ٦٧٦٤، وأخرجه أيضًا الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الفرائض ١١/٥١.

[3]) انظر: كتاب التمهيد في أصول الفقه ٢/١٠٥ – ١١١.

[4]) انظر: كتاب المجموع ٨/١٨.

في الفتوى بذلك في الحالات التي يرون فيها العنت والمشقة والضرر، لاعتماد هذه الأقوال على أصول ثابتة، وقواعد مقررة في الشريعة الإسلامية ترفع الحرج والمشقة والعنت والضيق، وتعفو عن الخطأ والنسيان، والله أعلم.

وأما قول أهل الظاهر بالتفريق بين الحيض والنفاس، فإنه لا وجه لذلك، لاتحادهما في نوع العذر، وفي الأحكام المترتبة عليهما، وأمر الرسول – ﷺ – لعائشة، وأمثالها بالانتظار حتى تطهر يشمل النفساء، وهو زيادة على الحكم السابق الذي بينه الرسول – ﷺ – لها في الميقات؛ لأن الرسول – ﷺ – بين أن العلة في الأمر بالانتظار عدم الطهر، وأن جواز الطواف منها مرهون بالطهر " حَتَّى تَطْهُرِي "، وكذلك النفساء، لا يجوز لها الطواف إلا بعد الطهر.

كما أن تطهره – ﷺ – من الحدثين قبل الطواف مع قوله " لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكَكُمْ " دليل على وجوب التطهر من الحدثين قبل الطواف، والله أعلم.

المبحث الثالث: حكم سعي المرأة الحائض والنفساء:

اختلف العلماء في حكم سعي المرأة الحائض والنفساء على قولين:

القول الأول: أن الطهارة من الحيض، والنفاس، ومن سائر الأحداث ليست شرطا في صحة السعي، فإذا طافت المرأة الحاجة، أو المعتمرة، وهي طاهر ثم حاضت، أو نفست فإنها تسعى، ولا تنتظر الطهر، ولا شيء عليها، وهو قول جمهور العلماء، ومنهم الأئمة الأربعة [١] وقد نص بعضهم على استحباب الطهارة فيه من جمع الأحداث [٢] .

واستدلوا بما يأتي:

١ - حديث عائشة - رضي الله عنها -، وفيه قوله - صلى الله عليه وسلم -: « لَعَلَّكِ نُفِسْتِ ؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَإِنَّ ذَلِكَ شَيْءٌ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَى بَنَاتِ آدَمَ فَافْعَلِي مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لاَ تَطُوفِي بِالْبَيْتِ حَتَّى تَطْهُرِي » [٣] متفق عليه.

وجه الاستشهاد: أن الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم - لم يمنعها من السعي - وهي حائض - فدل ذلك على جواز سعي الحائض، والنفساء مثلها.

٢ - ولأن السعي نسك غير متعلق بالمسجد فلا تشترط الطهارة عن الحيض، والجنابة كالوقوف بعرفة [٤] .

٣ - وقد حكى ابن المنذر الإجماع على أن من سعى بين الصفا والمروة على غير طهارة أن ذلك يجزئه وانفرد الحسن فقال: إن ذكره قبل أن يحلق فليعد الطواف. ا هـ [٥] .

---

[١] انظر: كتاب بدائع الصنائع ٢/١٣٥، وفتح القدير ٣/٥٧، والمنتقى شرح الموطأ ٢/٢٢٤، ٢٩٠، ومواهب الجليل ٣/٦٩، والمجموع ٨/٧٤، والمغني ٣/٣٩٤، وشرح العمدة ٤/٦٤٠، والإنصاف ٤/٢١.

[٢] انظر: كتاب المنتقى شرح الموطأ ٣/٥٨، والمجموع ٨/٧٤، والمغني ٣/٣٩٤، وشرح العمدة ٢/٦٤٠، والإنصاف ٤/٢١، والتحقيق والإيضاح ص ٣٢.

[٣] سبق تخرجه ص / ٤٩.

[٤] انظر: كتاب المبسوط ٤/٥١، وبدائع الصنائع ٢/١٣٥، والمنتقى شرح الموطأ ٢/٢٩٠، ٣/٥٨، والمغني ٣/٣٩٤.

[٥] انظر: كتاب الإجماع ص / ٦٣.

القول الثاني: أن الطهارة من الحيض والنفاس، ومن سائر الأحداث شرط في صحة السعي. وهو رواية في مذهب الحنابلة. وذكر بعض علماء المالكية أن المالكية يشترطون الطهارة من الحيض للسعي كالطواف [1] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – حديث عائشة – رَضِيَ اللهُ عَنْهَا – السابق – فقد ورد في إحدى رواياته بلفظ « افْعَلِي مَا يَفْعَلُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لاَ تَطُوفِي بِالْبَيْتِ وَلاَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ حَتَّى تَطْهُرِي » [2] أخرجه الإمام مالك في الموطأ.

والراجح – والله أعلم – القول الأول:

وذلك لصحة الرواية التي استدلوا بها واشتهارها، وهي لم تشترط الطهارة للسعي، وأما الرواية التي استدل بها أهل القول الثاني: فإن الزيادة فيها وهي قوله: " ولا بين الصفا والمروة " قد انفرد بها يحيى بن يحيى التميمي النيسابوري [3] عن الإمام مالك دون بقية الرواية فهي رواية شاذة [4] .

يقول العلامة ابن عبد البر – بعد أن ذكر الحديث: هكذا قال يحيى عن مالك في هذا الحديث " غير أن لا تطوفي بالبيت ولا بين الصفا والمروة ".

وقال غيره من رواة الموطأ: " غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري " لم يذكروا " ولا بين الصفا والمروة "، ولا ذكر أحد من رواة الموطأ – في هذا الحديث – " ولا بين الصفا والمروة " – غير يحيى – فيما علمت، وهو عندي وهم منه – والله أعلم. ا هـ [5] .

---

[1]) انظر: كتاب بداية المجتهد ٤٦/١، ومواهب الجليل ٦٩/٣، ومسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن إبراهيم ١٤٠/١، والتعليق خ ق / ٨٨، والمغني ٣٩٥/٣، والإنصاف ٢١/٤.

[2]) أخرجه الإمام مالك في الموطأ كما في تنوير الحوالك في كتاب الحج – دخول الحائض مكة – ٣٦٢/٢.

[3]) هو أبو زكريا يحيى بن يحيى التميمي النيسابوري، روى عن الإمام مالك والليث وغيرهما وعنه البخاري ومسلم وغيرهما ثقة ثبت إمام ولد سنة ١٤٢، ومات سنة ٢٢٦ هـ رحمه الله.

انظر: كتاب ميزان الاعتدال ٤١٥/٢، وتقريب التهذيب ٣٦٠/٢.

[4]) انظر في تعريف الشاذ كتاب تدريب الراوي ٦٥/١، وكتاب اختصار علوم الحديث ص / ٥٦.

[5]) التمهيد ٢٦١/١٩.

ومما يؤيد ذلك: أن الإمام مالك – رحمه الله – وهو الذي روى عنه يحيى بن يحيى هذه الرواية يقول: والمرأة الحائض إذا كانت قد طافت بالبيت وصلت فإنها تسعى بين الصفا والمروة، وتقف بعرفة والمزدلفة. وترمي الجمار غير أنها لا تفيض حتى تطهر من حيضتها. ا هـ [1].

وعلى فرض صحة رواية الإمام يحيى بن يحيى فإنها لا تدل على اشتراط الطهارة للسعي وإنما تدل: على اشتراط تقدم طواف صحيح قبله.

يقول العلامة ابن حجر في فتح الباري: [2] فإن كان يحيى حفظه، فلا يدل على اشتراط الوضوء للسعي؛ لأن السعي يتوقف على تقدم طواف قبله، فإذا كان الطواف ممتنعا: امتنع لذلك لا لاشتراط الطهارة له. ا هـ.

وقد ضعف بعض علماء الحنابلة – رواية المذهب التي تشترط الطهارة للسعي.

يقول القاضي أبو يعلى – بعد أن ذكر الرواية التي تشترط الطهارة للسعي: المذهب الصحيح أن الطهارة لا تجب في ذلك. ا هـ [3] .

ويقول ابن قدامة: وقد ذكر بعض أصحابنا رواية عن الإمام أحمد: أن الطهارة في السعي كالطهارة في الطواف. ولا يعول عليه. ا هـ [4] .

والدليل على استحباب الطهارة في السعي: أن الرسول الكريم – ﷺ – توضأ، ثم طاف، وسعى كما سبق [5] ذلك في حديث عائشة – رضي الله عنها – [6]

---

[1]) تنوير الحوالك شرح على موطأ الإمام مالك ٣٦٢/١.

[2]) ٥٠٤/٣، وانظر – أيضًا – كتاب المنتقى شرح موطأ الإمام مالك ٢٢٤/٢.

[3]) التعليق خ ق / ٨٨.

[4]) المغني ٣٩٥/٣.

[5]) سبق ذلك ص / ٦٣.

[6]) انظر كتاب: المجموع ٧٤/٨، والمغني ٣٩٤/٣.

المبحث الرابع: حكم طواف الوداع للمرأة الحائض والنفساء:

ذهب كثير [1] من العلماء إلى أن طواف الوداع [2] واجب من واجبات الحج؛ فإذا انتهت أعمال الحج، وأراد الحاج الرجوع إلى بلده: وجب عليه أن يطوف للوداع قبل سفره رجلاً كان، أو امرأة إلا الحائض، والنفساء، فقد خفف اللَّه عنهما وعن رفقتهما فلا تحتبس المرأة الحائض أو النفساء من أجل طواف الوداع، بل تسافر مع رفقتها ولو لم تطف هذا الطواف؛ هذا هو مذهب الأئمة الأربعة وغيرهم، لكن إن طهرت قبل الخروج من مكة وجب عليها الوداع – عند من يقول بوجوبه – لأنها في حكم المقيمة، فإن لم تطف مع طهرها وهي في مكة وجب عليها دم [3] .

ودليل ذلك:

١ – قول ابن عباس – رضي الله عنهما –: « أُمِرَ النَّاسُ أَنْ يَكُونَ آخِرُ عَهْدِهِمْ بِالْبَيْتِ إِلاَّ أَنَّهُ خُفِّفَ عَنِ الْحَائِضِ » [4] متفق عليه.

٢ – حديث ابن عباس – رضي الله عنهما –: أَنَّهُ كَانَ يَذْكُرُ « أَنَّ النَّبِيَّ – صلى الله عليه وسلم – رَخَّصَ لِلْحَائِضِ أَنْ تَصْدُرَ قَبْلَ أَنْ تَطُوفَ إِذَا كَانَتْ قَدْ طَافَتْ فِي الْإِفَاضَةِ » [5] رواه أحمد.

٣ – حديث عائشة – رضي الله عنها – قالت: « لَمَّا أَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – أَنْ

---

[1]) القائلون بالوجوب هم الحنفية، والحنابلة، والقول الصحيح في مذهب الشافعية. ويرى المالكية والشافعية في أحد القولين أن هذا الطواف سنة وليس بواجب، لكن بعض المالكية قالوا: هو سنة ويجبر عند تركه بالدم .

انظر كتاب بدائع الصنائع ١٤٢/٢، والهداية للمرغيناني مع شرحها ٥٠٤/٢، والكافي لابن عبد البر ٣٧٨/١، وبداية المجتهد ٣٤٣/١، والمجموع ٢٥٤/٨، والمغني ٤٥٨/٣، وشرح العمدة ٦٥١/٢.

[2]) ويسمى أيضًا: طواف الصدر، وطواف الخروج. انظر كتاب شرح العمدة ٦٥١/٢.

[3]) انظر كتاب المبسوط ٣٥/٤، وبدائع الصنائع ١٤٢/٢، والكافي لابن عبد البر ٣٧٨/١، وحاشية الدسوقي ١٣٨/٣، والمجموع ٢٥٥/٨، ٢٨٤، وشرح العمدة ٥٦٩/٢.

[4]) أخرجه البخاري في صحيحه – واللفظ له – في كتاب الحج – باب طواف الوداع ٥٨٥/٣ ح ١٧٥٥، ومسلم في صحيحه في كتاب الحج – باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض ٧٩/٩.

[5]) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣٧٠/١، وقال الساعاتي في الفتح الرباني ٢٣٤/١٢: سنده جيد، ومعناه في الصحيحين. ا هـ.

يَنْفِرَ إِذَا صَفِيَّةُ عَلَى بَابِ خِبَائِهَا [١] كَئِيبَةً حَزِينَةً، قَالَ: عَقْرَى حَلْقَى، إِنَّكِ لَحَابِسَتُنَا، ثُمَّ قَالَ لَهَا: أَكُنْتِ أَفَضْتِ يَوْمَ النَّحْرِ، قَالَتْ: نَعَمْ، قَالَ: فَانْفِرِي » [٢] متفق عليه.

مسألة:

ومن المسائل المتعلقة بطواف الوداع بيان حكم وقوف المرأة الحائض، والنفساء بباب المسجد عند الوداع؛ فقد ذكر بعض فقهاء الشافعية، والحنابلة: أنه يستحب للمرأة الحائض، والنفساء: الوقوف بباب المسجد الحرام عند الوداع الدعاء عنده، [٣] ومن نصوصهم في ذلك قول: النووي في مناسكه: ولا يجب طواف الوداع على الحائض والنفساء، ولا دم عليهما لتركه؛ لأنها ليست مخاطبة به لكن يستحب لها أن تقف على باب المسجد الحرام. وتدعو [٤] ا هـــ.

وقال المجد في المحرر: ولا وداع عليها – أي المرأة – مع حيض ونفاس ولا دم بسبب ذلك لكن يسن لها أن تقف عند باب المسجد فتدعوا [٥] ا هـــ.

وقال ابن قدامة في العمدة: إلا الحائض والنفساء فلا وداع عليهما، ويستحب لهما الوقوف عند باب المسجد والدعاء [٦] ا هـــ.

وقال البهوتي: والحائض النفساء تقف على باب المسجد الحرام، وتدعو بذلك الدعاء [٧] استحبابًا لتعذر دخولها [٨] ا هـــ.

---

[١] الخباء: بيت من بيوت العرب يصنع من الوبر والصوف، وينصب على عمودين أو ثلاثة، وجمعه أخبية .

انظر: كتاب النهاية في غريب الحديث باب الخاء مع الباء.

[٢] أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الحج – باب إذا حاضت المرأة بعدما أفاضت ٥٨٦/٣ ح ١٧٦٢، ومسلم في كتاب الحج – واللفظ له – باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض ٨٢/٩.

[٣] انظر: كتاب مناسك النووي ص ٤٤٥، والعمدة ص / ٤٤.

[٤] ص ٤٤٥، ٤٤٦.

[٥] ١/٣٤٩.

[٦] ص / ٤٤.

[٧] يشير إلى الدعاء الذي يقال عند الوداع ويمكن الرجوع إليه في كتب الفقه والمناسك عند مبحث طواف والوداع.

[٨] كشاف القناع ٥٩٨/٢.

لكن هؤلاء الفقهاء – رحمهم الله – لم يذكروا دليلاً على مشروعية هذا الوقوف للحائض والنفساء، بل إن الدليل الثابت على خلافه كما مر [1] في حديث صفية حيث لم يأمرها الرسول – ﷺ – وقد حاضت – بهذا الوقوف؛ فلو كان مشروعا لبين لها ذلك النبي – ﷺ –، وهو عليه الصلاة والسلام إنما أمرها بالخروج فقط، و لم يأمرها بالوقوف بباب المسجد، والدعاء عنده، والله أعلم.

[1]) انظر ص / ٦٣.

الباب الثالث

الحجاب والستر وأثرهما على المناسك

وفيه الفصول التالية

الفصل الأول: حكم المحرم للمرأة في سفرها للحج والعمرة.

مســـألـــة: أثر وفاة المحرم في أداء النسك.

الفصل الثاني: أثر الستر والحجاب في ملابس الإِحرام.

الفصل الثالث: أثر الحجاب والستر في سنن الأقوال.

الفصل الرابع: أثر الحجاب والستر في سنن الأفعال.

الفصل الخامس: تقصير المرأة شعر رأسها للتحليل من النسك.

الباب الثالث

الحجاب والستر وأثرهما على المناسك

تمهيـــد:

دعا اللَّه – عز وجل – المرأة – في الإسلام – إلى التستر، والحجاب، وعدم الاختلاط بالرجال. يقول اللَّه – عز وجل –:

﴿ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ﴾ [1] .

ويقول سبحانه تعالى:

﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَـٰبِيبِهِنَّ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ۝٥٩ ﴾ [2] .

ويقول سبحانه وتعالى:

﴿ وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾ [3] الآية.

وقد أخرج [4] البخاري في صحيحه عن عائشة – رضي الله عنها – أنها قالت: « يَرْحَمُ اللَّهُ نِسَاءَ الْمُهَاجِرَاتِ الْأُوَلَ، لَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ " وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ " شَقَّقْنَ مُرُوطَهُنَّ [5] فَاخْتَمَرْنَ بِهَا » .

---

[1]) سورة الأحزاب /٣٣.

[2]) سورة الأحزاب /٥٩.

[3]) سورة النور /٣١.

[4]) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه في كتاب التفسير – باب " وليضربن بخمرهن على جيوبهن " ٤٨٩/٨ ح ٤٧٥٨.

[5]) المروط: جمع مرط كساء من خز، أو صوف، أو كتان، أو غيره يؤتزر به. انظر: كتاب لسان العرب، باب الطاء فصل الميم.

« وَلَقَدْ كَانَتْ عَائِشَةُ – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا –، وَغَيْرُهَا مِنْ أَزْوَاجِ رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ –، وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنِينَ مُحْرِمَاتٍ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ – فِي حَجَّتِهِ، فَإِذَا مَرَّ بِهِنَّ الرُّكْبَانُ سَدَلَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ جِلْبَابَهَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا فَارَقُوهُنَّ كَشَفْنَ وُجُوهَهُنَّ » [1] .

وعن أسماء بنت أبي بكر الصديق – رضي الله عنهما – قالت: « كُنَّا نُغَطِّي وُجُوهَنَا مِنَ الرِّجَالِ، وَكُنَّا نَمْتَشِطُ قَبْلَ ذَلِكَ فِي الْإِحْرَامِ » [2] أخرجه الحاكم وقال حديث صحيح على شرط الشيخين.

ولهذا الستر والحجاب الذي أمرت به المرأة أثره على أحكام المناسك من حج أو عمرة يظهر ذلك من خلال المسائل التي سيتناولها البحث في هذا الباب.

---

[1]) أخرج الحديث الإمام أحمد في مسنده ٣٠/٦، وأبو داود في سننه في كتاب المناسك باب في المحرمة تغطي وجهها ٤١٦/٢ ح ١٨٣٣، وابن ماجه في كتاب المناسك – باب المحرمة تسدل ثوبها على وجهها ٩٧٩/٢ ح ٢٩٣٥ .

وفي الحديث: يزيد بن أبي زياد فيه ضعف. لكن أخرجه الحاكم – بلفظ قريب – من طريق آخر من رواية أسماء بنت أبي بكر في كتاب المناسك ٤٥٤/١، وقال: هـذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ا هـ ووافقه الذهبي.

[2]) أخرجه الحاكم في المستدرك في كتاب المناسك – باب تغطية الوجه للمحرمة، ٤٥٤/١.

الفصل الأول

حكم المحرم للمرأة في سفرها للحج

اختلف العلماء في حكم سفر المرأة للحج بلا محرم [1] على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن المحرم شرط في وجوب الحج على المرأة، ولا يجوز لها أن تحج من غير محرم، وهذا مذهب الحنابلة. فلا يجب عليها أن تحج حتى تجد محرما، ولا يجوز لها الخروج للحج إلا مع محرم. وفي رواية أخرى في مذهب الحنابلة أن المحرم شرط لأدائها للحج بنفسها لا لوجوبه عليها، فإذا لم تجد محرما وقد وجدت الزاد والراحلة، وجب عليها أن تُحِج – غيرها – عن نفسها [2] .

قال الإمام أحمد – *رحمه الله تعالى* – وقد سئل – عن حديث ابن عباس فيمن واقع أهله وهو محرم: يحجان من قابل، فإذا بلغ الموضع الذي واقعها فيه – تفرقا – قيل: أليست قد صارت بغير محرم ؟ ! فقال: نعم لا يعجبني هذا إلا أن يكون معها محرم غير الزوج إذا فارقها، قال: والسفر عندي ولو كان ساعة، ابن عباس يروي عن النبي – ﷺ – " ولا تسافر سفرا " [3] .

---

[1]) المحرم: هو زوج المرأة، ومن تحرم عليه التأبيد بنسب، أو سبب مباح. ومن تحرم عليه بالنسب هم: أبناؤها، وآباؤها، وأخوتها، وبنوهم، وبنو أخواتها، وأعمامها وأخوالها .

ومحرمها بالسبب: نوعان: بالرضاع، أو بالمصاهرة .

فأما الرضاع فيحرم عليها بسببه ما يحرم من النسب وقد سبق ذكرهم .

وأما الصهر فيحرم عليها بسببه أربعة: زوج أمها، وزوج ابنتها وأب زوجها، وابن زوجها. فهؤلاء كلهم محارم يجوز لها أن تحج مع أحدهم .

انظر: كتاب شرح العمدة ١/١٨٠، ١٨١.

[2]) انظر: كتاب المغني ٣/٢٣٦، وشرح العمدة ١/١٧٢.

[3]) انظر: كتاب التعليق خ ق / ١٨١.

وقد استدلوا لمذهبهم بما يأتي:

١ – حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: « لاَ يَحِلُّ لامْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيرَةَ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ لَيْسَ مَعَهَا حُرْمَةٌ » [1] أخرجه البخاري.

فقد نهى النبي – صلى الله عليه وسلم – في هذا الحديث عن سفر المرأة مسيرة يوم وليلة من غير محرم، والنهي يقتضي التحريم.

٢ – حديث ابن عباس – رضي الله عنهما –: أنه سمع النبي – صلى الله عليه وسلم – يقول: « لاَ يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ إلاَّ وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ، وَلاَ تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ إلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ، فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إنَّ امْرَأَتِي خَرَجَتْ حَاجَّةً، وَإِنِّي اكْتُتِبْتُ فِي غَزْوَةِ كَذَا وَكَذَا، قَالَ: انْطَلِقْ فَحُجَّ مَعَ امْرَأَتِكَ » [2] متفق عليه.

فقد نهى الرسول الكريم – صلى الله عليه وسلم – في هذا الحديث المرأة عن السفر – مطلقا – من غير محرم، فلا يجوز لها أن تسافر الحج، أو لغيره من غير محرم. وقد أكد ذلك سؤال المجاهد عن حكم خروج زوجته للحج – من غير محرم – فأمره الرسول – صلى الله عليه وسلم – أن يترك الجهاد، وأن يخرج مع امرأته للحج. فجاء الحديث صريحا في تحريم خروج المرأة للحج من غير محرم. وهو عام في كل سفر [3] .

٣ – واستدلوا – أيضًا – بحديث ابن عباس – رضي الله عنهما – أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: « لاَ تَحُجَّنَّ امْرَأَةٌ إِلاَّ وَمَعَهَا مَحْرَمٌ » [4] أخرجه الدارقطني.

والحديث صريح في النهي عن السفر للحج من غير محرم والنهي يقتضي التحريم.

---

[1]) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه في كتاب تقصير الصلاة – باب في كم يقصر الصلاة ٥٦٦/٢ ح ١٠٨٨.

[2]) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب جزاء الصيد – باب حج النساء ٧٢/٤ ح ١٨٦٢، ومسلم في صحيحه – واللفظ له في كتاب الحج – الباب السابق ١٠٩/٩.

[3]) انظر: كتاب شرح العمدة ١٧٤/١.

[4]) أخرجه الدراقطني في سننه في كتاب الحج ٢٢٢/٢ ح ٣٠ قال ابن مفلح في الفروع ٢٣٥/٣ الظاهر أنه خبر حسن، ورواه أبو بكر في الشافي. ا هـ.

فدل على عدم جواز الخروج للحج من غير محرم من غير تحديد مسافة فكيف بغيره من الأسفار ؟ !

٤ – أن المرأة عورة يجب عليها التستر، ويحرم عليها التبرج وهي معرضة في السفر إلى الصعود والنزول محتاجة إلى من يعالجها ويمس بدنها وغير المحرم لا يؤمن على ذلك [١] .

القول الثاني: أن المحرم شرط في وجوب الحج على المرأة إذا كان بينها وبين مكة مسيرة ثلاثة أيام ولا يجوز لها في هذه الحالة السفر للحج من غير محرم.

فإن كان بينها وبين مكة أقل من ذلك لم يشترط لها المحرم، ووجب عليها أن تخرج ولو من غير محرم. فالعبرة بمسافة السفر المحددة – عندهم – بثلاثة أيام، وما قل عنها فليس بسفر فلا يشترط فيها لمحرم وهذا قول الحنفية.

ورواية في مذهب الحنابلة إلا أن المسافة عندهم يوما وليلة [٢] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – حديث ابن عباس – رضي الله عنهما –: أنه سمع النبي – صلى الله عليه وسلم – يقول: « لاَ تُسَافِرَنَّ امْرَأَةٌ إِلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ، وَلاَ يَدْخُلُ عَلَيْهَا رَجُلٌ » الحديث " وقد سبق.

قالوا: والحديث دليل على وجوب المحرم في السفر بدليل أمر النبي – صلى الله عليه وسلم – لزوجها بالخروج معها وترك الجهاد من أجل ذلك.

٢ – حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: « لاَ تُسَافِرِ الْمَرْأَةُ ثَلاَثًا إِلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ » [٣] متفق عليه.

---

[١]) انظر كتاب شرح العمدة ١٧٦/١.

[٢]) انظر: كتاب بدائع الصنائع ١٢٣/٢، وفتح القدير ٤٢٠/٢، والإنصاف ٤١١/٤.

[٣]) أخرجه البخاري في صحيحه – واللفظ له – في كتاب تقصير الصلاة – باب في كم يقصر الصلاة ٥٦٦/٢ ح ١٠٨٧، ومسلم في صحيحه في كتاب الحج – باب سفر المرأة مع محرم للحج وغيره ١٠٢/٩.

قالوا: دل الحديث على تحديد السفر الذي يشترط له المحرم وأنه مسيرة ثلاثة أيام فما كان دونه فليس بسفر ولا يشترط له المحرم [1] .

القول الثالث: أن المحرم لا يشترط لوجوب الحج، وأدائه على المرأة بل يجب عليها الخروج للحج – إذا استطاعت إليه سبيلا – ولو من غير محرم، إذا أمنت على نفسها بالخروج مع نساء ثقات، أو مع امرأة ثقة، أو رفقة مأمونة، وهذا قول المالكية، والشافعية، والظاهرية، ورواية في مذهب الحنابلة [2] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – *قوله تعالى* : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً ﴾ [3] .

قالوا: فقد أوجب اللَّه – عز وجل – في هذه الآية – على الناس جميعا الرجال والنساء: حج بيته، وعلق وجوب ذلك على استطاعة السبيل – وهو الزاد والراحلة – فمن وجدهما فقد استطاع إليه سبيلا، ومن حاله كذلك: وجب عليه أداء الحج رجلا كان، أو امرأة؛ فتخرج المرأة للحج إذا وجدت الزاد والراحلة، ولو من غير محرم لتؤدي ما وجب عليها.

٢ – حديث عدي بن حاتم [4] – رضي الله عنه – وفيه: أن النبي – صلى الله عليه وسلم – قال: « فَإِنْ طَالَتْ بِكَ حَيَاةٌ لَتَرَيَنَّ الظَّعِينَةَ [5] تَرْتَحِلُ مِنَ

---

[1]) انظر: كتاب بدائع الصنائع ١٢٣/٢، وفتح القدير ٤٢٠/٢.

[2]) انظر: كتاب بداية المجتهد ٣٢٢/١، ومواهب الجليل ٥٢١/٢، ٥٢٢ والمجموع ٨٦/٧، ٣٤/٨، والمغني ٢٣٧/٣، والإنصاف ٤١١/٣، والمحلى ٢٣/٧.

[3]) سورة آل عمران /٩٧.

[4]) هو أبو طريف عدي بن حاتم الطائي، صحابي قدم على رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم في شعبان سنة سبع. وروي عن النبي – صلى اللَّه عليه وسلم –، وعن عمر بن الخطاب – رضي اللَّه عنه –، وروي عنه خيثمة بن عبد الرحمن وغيره. وهو من المعمرين في الإسلام فقيل أنه عاش مائة وثمانين سنة، مات بالكوفة سنة ٦٨ هـ .

انظر: كتاب الاستيعاب ١٤١/٣، والإصابة ٤٦٨/٢.

[5]) الظعينة: الراحلة التي يرحل عليها أي يسار، وتطلق على المرأة؛ لأنها ترحل مع زوجها حيثما رحل، أو لأنها تحمل على الراحلة .

انظر: كتاب النهاية في غريب الحديث باب الظاء مع العين.

الْحِيرَةِ [1] حَتَّى تَطُوفَ بِالْكَعْبَةِ لاَ تَخَافُ أَحَدًا إِلاَّ اللَّهَ » [2] الحديث أخرجه البخاري.

قالوا: فقد أخبر الرسول – ﷺ – أن المرأة ستأمن على نفسها، وتخرج للحج من غير محرم، فدل ذلك على وجوب خروج المرأة للحج الواجب ولو من غير محرم إذا أمنت على نفسها.

٣ – واستدلوا – أيضًا بقول النبي – ﷺ – فيما رواه ابن عمر – رضي الله عنهما –: « لاَ تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ » [3] متفق عليه.

قالوا: نهى النبي – ﷺ – عن منع النساء من الخروج إلى المساجد – والنهي يقتضي التحريم – وأشرف المساجد، وأولاها بذلك المسجد الحرام. فيجوز لها أن تخرج إليه من غير محرم، فإذا وجب عليها الحج: وجب أن تخرج إليه ولو من غير محرم.

٤ – واستدلوا – أيضًا – بالقياس على وجوب انتقال المرأة إلى دار الإسلام إذا أسلمت في دار الحرب ولو من غير محرم قالوا: فكذلك يجوز لها إذا وجب عليها الحج أن تخرج إليه ولو من غير محرم.

والراجح – والله أعلم – هو القول الأول، وهو أن المحرم شرط في وجوب الحج على المرأة ولا يجوز لها أن تحج من غير محرم.

وذلك لوضوح أدلته، وصراحتها في الدلالة على المراد مع صحتها متنا، وإسنادا، وأما أدلة القولين لآخرين فقد أجيب عنها بما يأتي:

---

[1]) الحيرة – بكسر الحاء وسكون الياء، وفتح الراء – مدينة كانت على ثلاثة أميال من الكوفة كان يسكنها ملوك العرب في الجاهلية .

انظر: كتاب معجم البلدان باب الحاء والباء وما يليهما.

[2]) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المناقب – باب علامات النبوة في الإسلام – ٦١٠/٦ ح ٣٥٩٥.

[3]) أخرجه البخاري في صحيحه – واللفظ له – كتاب الجمعة – باب هل على من يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان ٣٨٢/٢ ح ٩٠٠، ومسلم في صحيحه في كتاب الصلاة – باب خروج النساء إلى المساجد ١٦١/٤.

١ – استدلال الحنفية بحديث ابن عباس – رضي الله عنهما – استدلال سليم فقد دل على وجوب المحرم في سفر المرأة للحج وأنه آكد من الجهاد. لكن ليس في الحديث ما يدل على تحديد مسافة لهذا السفر، بل هو مطلق في كل حج من غير تحديد مسافة.

٢ – وأما استدلالهم بحديث ابن عمر فالجواب عنه: أن للحديث روايات أخر، ومنها ما أخرجه مسلم [١] بلفظ " مسيرة يوم " وما أخرجه أبو داود [٢] بلفظ مسيرة " بريد " [٣] وقد ورد فيها تحديد المسافة بيوم، وبليلة، وببريد، وهي كلها روايات صحيحة، فدل ذلك على أن المسافة غير معتبرة، وإنما هي أجوبة لحالات مختلفة من حيث المسافة. وفي جميعها وجب المحرم لخروج المرأة للحج فإذا ضم إليها الأحاديث المطلقة عن تحديد مسافة: دل على شمول جميع الحالات سواء كانت مسيرتها ثلاثة أيام، أو يوم، أو أقل من ذلك، وفي جميعها يجب المحرم لسفر المرأة.

ثم إن تحديد مسافة السفر بثلاثة أيام لم يرد به دليل شرعي. فتنصرف الأحاديث المطلقة إلى كل سفر، بل إن الروايات التي حددت بأقل من ذلك دليل على أن لا مسافة محددة للسفر، وإنما مرجع ذلك إلى العرف [٤] .

والجواب عن أدلة القائلين بأن المحرم لا يشترط لوجوب الحج وأدائه على المرأة كما يأتي: –

---

[١]) أخرجها الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الحج – باب سفر المرأة مع محرم إلى الحجر وغيره – ١٠٧/٩.

[٢]) أخرجها أبو داود في سننه في كتاب المناسك – باب في المرأة تحج بغير محرم ٣٤٧/٧ ح ١٧٢٥ وقد صحح هذه الرواية ابن حبان، والحاكم كما في نصب الراية ١١/٣.

[٣]) البريد: كلمة فارسية يراد بها في الأصل البغل الذي يحمل البريد، ثم أطلق على المسافة بين السكنين بريدا، ومقدارها أربعة فراسخ، والفرسخ: ثلاثة أميال، والميل: ألف وثمنمائة وثمانية وأربعون مترا، فتكون مسافة البريد (٢٢١٧٦) مترا. انظر كتاب: النهاية في غريب الحديث، باب الباء مع الراء، وكتاب الإيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان ص ٧٧.

[٤]) انظر: كتاب شرح النووي على صحيح الإمام مسلم ١٠٣/٩.

١ – استدلالهم بالآية الكريمة: يجاب عنه بأن الآية الكريمة دلت على وجوب الحج على الرجال والنساء وجوبا عاما، ثم نهى الشارع عن سفر المرأة من غير محرم وهو خاص بها، والخاص مقدم على العام، ويجاب عنه – أيضًا – بأن المحرم للمرأة من السبيل المذكور في الآية فلا يجب عليها الخروج إليه حتى تجد محرما.

٢ – وأما حديث عدي بن حاتم فالجواب عنه: أن الرسول – ﷺ – أراد من ذلك بيان سعة الدولة الإسلامية وأمنها، وليس للدلالة على جواز سفر المرأة من غير محرم.

٣ – وأما استدلاهم بحديث ابن عمر فالجواب عنه: أن الحديث دليل على جواز خروج المرأة للمسجد إذا لم يحتج إلى سفر. وأما إذا احتاج إلى سفر فإنه لا يجوز لها ذلك من غير محرم بدليل الأحاديث الصحيحة الصريحة – التي استدل بها أهل القول الأول – في النهي عن السفر مطلقا من غير محرم.

٤ – وأما استدلالهم بالقياس على من أسلمت في دار الحرب. فالجواب عنه من وجهين: –

الأول: أن السفر إلى الحج أصل بنفسه لا يقاس على غيره لورود الدليل الصحيح الصريح في النهي عن الحج من غير محرم فقد ورد في النهي عن السفر إليه من غير محرم حديث ابن عباس وغيره.

الثاني: لو سلمنا بجواز القياس، فإنه قياس مع الفارق؛ لأن المهاجرة تسافر هربا بنفسها من الفتنة – الذي لأجله شرع المحرم. وأما المسافرة للحج فإنها تسافر من الأمان، وتعرض نفسها للفتنة لهذا فالقياس غير صحيح لوجود الفارق.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – *رحمه الله تعالى* – في كتابه شرح العمدة [1] – بعد أن

[1]) ١/١٧٦.:

ذكر أدلة القائلين بجواز خروجها من غير محرم – فاشتراط ما اشترطه اللَّه ورسوله أحق وأوثق، وحكمته ظاهرة فإن النساء لحم على وضم إلا ما ذب عنه والمرأة معرضة في سفرها للصعود والنزول والبروز محتاجة إلى من يعالجها، ويمس بدنها، تحتاج هي، ومن معها من النساء إلى قيم يقوم عليهن، وغير المحرم لا يؤمن ولو كان أتقى الناس، فإن القلوب سريعة التقلب، والشيطان بالمرصاد. ا هـــ.

إذا سافرت المرأة للحج، أو العمرة، ثم توفي محرمها أثناء السفر، فلا يخلو الأمر من إحدى حالتين: –

الحالة الأولى: أن يكون المحرم الذي توفي زوجها، وفي هذه الحالة يرجع حكم هذه المسألة إلى مسألة: حكم حج المعتدة من وفاة. وقد سبقت [1] .

ومجمل البحث فيها: أنه إن أمكنها أن تأتي بالعدة في المكان الذي توفي فيه زوجها، ثم تكمل النسك بعد ذلك لزمها ذلك.

وإن لم يمكنها الإتيان بهما جميعا، لضيق الوقت، فلا يخلو الحال، إما أن تكون أحرمت بالنسك أولاً.

فإن كانت قد أحرمت بالنسك، فإنها تكمل نسكها، ولا يجوز لها التحلل قبل إكماله كما هو القول الراجح في هذه المسألة [2] وإن لم تكن أحرمت بالنسك، فإنها تجلس للعدة إن كان المكان الذي توفي فيه زوجها يصلح للاعتداد به، وإلا انتقلت عنه إلى أقرب مكان يمكنها الاعتداد فيه.

وأما إذا كان المحرم غير الزوج: فلا يخلو إما أن تكون الزوجة قد أحرمت، ولم تحرم، فإن كانت أحرمت قبل الوفاة، فقد اختلف العلماء فيه على قولين:

القول الأول: أنها تكمل حجها، ولا تصير في حكم المحصرة – فتحلل منه قبل

[1] انظر: المسألة والقول الراجح فيها ص / ٣٤.

[2] انظر: المسألة والقول الراجح فيها ص / ٣٤.

الإتمام – وهذا قول المالكية، والحنابلة، وللشافعية في حج التطوع خاصة [1] قالوا: لأنها لا تستفيد بالتحلل زوال ما بها كالمريض [2] .

القول الثاني : أنها إن كانت دون مسافة القصر من بلدها وبينها وبين مكة أكثر من مسافة القصر فإنها تصير كالمحصرة تتحلل وتبعث بدم إلى الحرم. أما إن كانت على أكثر من مسافة القصر من بلدها فإنها تتم ما أحرمت به، وهو قول الحنفية [3] .

قالوا: لأنها ممنوعة شرعا من المضي في موجب الإحرام بلا زوج ولا محرم [4] .

فإن كانت بينها وبين مكة أقل من مسافة القصر، أو كان بينها وبين بلدها أكثر من مسافة القصر وبينها وبين مكة أقل أو أكثر فإنها تمضي في حجها وتتم ما أحرمت به.

ولعل العلة في ذلك: أنها تحتاج في العودة إلى إنشاء سفر فاستوى الأمران في إنشاء السفر، وتأكد المضي بالإحرام، وقد عللوا بمثل ذلك في مسألة وفاة الزوج بعد سفرها [5] .

والراجح – والله أعلم – القول الأول: لأن اللّه – عز وجل – أمر بإتمام النسك – بعد الشروع فيه. في *قوله تعالى* : ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ ﴾ [6] الآية.

ولأنها لم تمنع من إتمام نسكها بعدو، أو مرض يمنعها فيجوز لها التحلل، ولأنها لو تحللت لم يزل ما بها.

وإن مات محرمها قبل أن تحرم فقد نص فقهاء المالكية والشافعية – في حج التطوع – والحنابلة أنها إن بعدت – أي تجاوزت مسافة القصر عند كل منهم – خيرت بين

---

[1]) انظر: كتاب مواهب الجليل ٥٢٦/٢، وتحفة المحتاج بشرح المنهاج ٢٥/٤، كشاف القناع ٣٥٦/٢.

[2]) انظر: كتاب كشاف القناع ٣٥٦/٢.

[3]) انظر: كتاب بدائع الصنائع ١٧٦/٢، وحاشية رد المحتار على الدر المختار ٥٩٠/٢.

[4]) بدائع الصنائع ١٧٦/٢.

[5]) انظر: كتاب المبسوط ١١١/٤، وفتح القدير ٤١٩/٢.

[6]) سورة البقرة /١٩٦.

المضي، والرجوع؛ لأنها تحتاج في كل منهما إلى سفر، وليس أحدهما بأولى من الآخر، وإن لم تكن بعدت لزمها الرجوع؛ لأنها لا تحتاج في عودها إلى إنشاء سفر [١] .

ويفهم عن الحنفية مثل قول الجمهور عن نصهم على مسألة وفاة الزوج ومن تحديدهم لمسافة السفر [٢] .

---

[١]) انظر: كتاب مواهب الجليل ٥٢٦/٢، وتحفة المحتاج ٢٥/٤، وكشاف القناع ٣٥٦/٢.

[٢]) انظر: كتاب المبسوط ١١١/٤، وفتح القدير ٤١٩/٢، وحاشية رد المحتار على المختار ٤٦٥/٢.

الفصل الثاني

أثر الحجاب والستر في ملابس الإحرام

إذا أحرم الرجل بحج، أو عمرة حرم عليه لبس المخيط، وتغطية رأسه، ليظهر متجردًا من مظاهر الزينة، لابسا ما يشبه ملابس الموتى؛ إزارا، ورداء ليكون ذلك أدعى لرقة قلبه، وتأثره بهذا المنسك العظيم، وليظهر الحجاج – الذكور – بمظهر واحد متعبدين بذلك لله – عز وجل –.

أخرج الإمام أحمد بسنده إلى ابن عمر – رضي الله عنهما – « أَنَّ رَجُلاً نَادَى فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا يَجْتَنِبُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ ؟ فَقَالَ لاَ يَلْبَسُ السَّرَاوِيلَ، وَلاَ الْقَمِيصَ، وَلاَ الْبُرْنُسَ وَلاَ الْعِمَامَةَ وَلاَ ثَوْبًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ وَلاَ وَرْسٌ. وَلْيُحْرِمْ أَحَدُكُمْ فِي إِزَارٍ وَرِدَاءٍ وَنَعْلَيْنِ » [1] الحديث ".

وأخرج البخاري وغيره بسنده إلى ابن عمر – رضي الله عنهما – قال: « قَامَ رَجُلٌ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا يَلْبَسُ الْمُحْرِمُ مِنَ الثِّيَابِ ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : لاَ يَلْبَسُ الْقُمُصَ وَلاَ الْعَمَائِمَ وَلاَ السَّرَاوِيلاَتِ وَلاَ الْبَرَانِسَ وَلاَ الْخِفَافَ، إِلاَّ أَحَدٌ لاَ يَجِدُ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسْ خُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ، وَلاَ تَلْبَسُوا مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ أَوْ وَرْسٌ » [2] .

---

[1]) أخرجه الإمام أحمد في مسند بلفظ أطول ٣٤/٢، وقال أحمد شاكر في تحقيق المسند ١٦٩/٧، إسناده صحيح. ا هـ...

[2]) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه – واللفظ له – في كتاب الحج – باب ما لا يلبس المحرم من الثياب ٤٠١/٣ ح ١٥٤٢. وأخرجه أيضًا الإمام أحمد في مسنده ١١٩/٢.

فقد نهى النبي – ﷺ – المحرم الذكر: عن لبس القميص والسرويلات مما خيط لستر البدن كله أو بعضه، ونهاه عن تغطية رأسه بالعمامة والبرنس وما أشبه ذلك.

وأما المرأة المحرمة : فلم تؤمر بذلك خوفا عليها من التكشف، وظهور العورة؛ ولأنه يلحقها عنت ومشقة لو أمرت بلباس الرجل في الإحرام مع أمرها التستر والحجاب.

ولهذا إن المرأة تحرم فيما شاءت من الثياب الساترة، ولا تنهى إلا عن ثياب الزينة، أو ما تشابه فيه الرجال، كما تنهى عن البرقع على وجهها، والقفازين في يديها.

جاء في كتاب بدائع الصنائع: ولا بأس أن تغطي المرأة سائر جسدها وهي محرمة بما شاءت من الثياب المخيطة وغيرها، وأن تلبس الخفين غير أنها لا تغطي وجهها، أما سائر بدنها؛ فلأن بدنها عورة، وستر العورة بما ليس بمخيط متعذر، فدعت الضرورة إلى لبس المخيط، وأما كشف وجهها فلما روينا عن النبي – ﷺ – أنه قال: « إِحْرَامُ الْمَرْأَةِ فِي وَجْهِهَا » [1] وعن عائشة – رضي الله عنها – أنها قالت: « كَانَ الرُّكْبَانُ يَمُرُّونَ بِنَا وَنَحْنُ مُحْرِمَاتٌ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ – فَإِذَا حَاذَوْنَا سَدَلَتْ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزَنَا رَفَعْنَا » [2] فدل الحديث على أنه ليس للمرأة أن تغطي وجهها، وأنها لو أسدلت على وجهها شيئًا وجافته عنه فلا بأس بذلك. ا هـ. [3]

---

[1]) أخرج الحديث الدراقطني في سننه في كتاب الحج – باب المواقيت ٢/٢٩٤ ح ٢٦٠، والبيهقي في سننه في كتاب الحج، باب المرأة لا تنتقب في إحرامها ٥/٤٧. قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير ٢/٢٩٢ بعد أن ذكر الحديث: في إسناده أيوب بن محمد أبو الجمل وهو ضعيف، قال ابن عدي: تفرد برفعه، وقال العقيلي: لا يتابع على رفعه، إنما يروى موقوفًا، وقال الدارقطني في العلل الصواب وقفه. ا هـ .

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية في الفتاوى ٢٦/١١٢ ولم يقل أحد من أهل العلة عن النبي – صلى اللَّه عليه وسلم – أنه قال: " إحرام المرأة في وجهها "وإنما هو قـول بعض السلف.

[2]) سبق تخرجه ص / ٧٩.

[3]) ٢ / ١٨٦.

وفي كتاب الكافي لابن عبد البر: والمرأة تلبس ما شاءت من الثياب غير القفازين والبرقع والنقاب، ولا تغطي وجهها، وإحرامها في وجهها وكفيها، ولا بأس بسدل ثوبها على وجهها لتستره من غيرها، ولتسدله من فوق رأسها ولا ترفعه من تحت ذقنها، ولا تشده على رأسها بإبرة ولا غيرها [1] .

وفي كتاب المجموع: أما المرأة فالوجه في حقها كرأس الرجل فيحرم ستره بكل ساتر.. ويجوز لها ستر رأسها وسائر بدنها بالمخيط وغيره، كالقميص، والخف والسراويل، وتستر من الوجه القدر اليسير الذي يلي الرأس، لأن ستر الرأس واجب لكونه عورة، ولا يمكن استيعابه إلا بذلك. قال أصحابنا: والمحافظة على ستر الرأس بكماله – لكونه عورة – أوْلى من المحافظة على كشف – ذلك الجزء من الوجه.

قال أصحابنا: ولها أن تسدل على وجهها ثوبا متجافيا عنه بخشبة ونحوها، سواء فعلته لحاجة كحر أو برد، أو خوف فتنة، أم لغير حاجة، فإن وقعت الخشبة فأصاب الثوب بغير اختيارها ورفعته في الحال فلا فدية، وإن كان عمدا، أو استدامته لزمها الفدية، وهل يحرم عليها لبس القفازين فيه قولان مشهوران [2] اهـــ.

وفي كتاب شرح العمدة: لا يحرم عليها لبس المخيط، ولا تخمير الرأس، فلها أن تلبس الخفين والقميص لما تقدم؛ وذلك؛ لأنها محتاجة إلى ستر ذلك لأنها عورة، ولا يحصل ستره في العادة إلا ما صنع على قدره. ولو كلفت الستر بغير المخيط لشق عليها مشقة شديدة. ولما كان الستر واجبا، وهو مصلحة عامة لم يكن محظورا في الإحرام، وسقط عنهن التجرد.

---

[1]) ١/٣٨٨.

[2]) ٧/٢٦١.

الفصل الثالث

أن إحرامها في وجهها ، فلا يجوز لها أن تلبس النقاب والبرقع وهذا إجماع

قال أصحابنا: وستر رأسها واجب... فإن احتاجت إلى ستر الوجه. مثل أن يمر بها الرجال وتخاف أن يرووا وجهها، فإنها ترسل من فوق رأسها على وجهها ثوبا [1] ا هـــ.

وبما سبق يتبين إجماع [2] العلماء على أن المشروع في حق المرأة: أن تلبس في إحرامها المخيط الساتر لبدنها، وأنه يجب عليها تغطية رأسها، كما يجب عليها كشف وجهها ويديها إلا في حال الحاجة إلى ستر الوجه، فإن ذلك جائز لها، وفي حال مرور الرجال الأجانب بقربها فإنه يجب عليها ذلك لستر عورتها كما فعلته أمهات المؤمنين – رضي اللَّه عنهن –، وغيرهن المبين في حديث عائشة « كَانَ الرُّكْبَانُ يَمُرُّونَ بِنَا وَنَحْنُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ – مُحْرِمَاتٌ، فَإِذَا حَاذَوْا بِنَا سَدَلَتْ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزُونَا كَشَفْنَاهُ » [3].

ويكون ستر الوجه بسدل الجلبات من فوق كما في الحديث، وهو ما نص عليه الفقهاء كما سبق.

أما قول الشافعية – رحمهم اللَّه –: بأنها تجافي الجلباب عن وجهها بخشبة أو نحوها، وأنها إذا سقطت الخشبة وتركتها متعمدة وجب عليها الفدية فلا دليل عليه، بل الدليل

---

[1]) ٢/٢٦٧، ٢٦٨.

[2]) وانظر: كتاب الإجماع ص / ٥٧، ونقله ابن قدامة في المغني ٣/٣٢٨.

[3]) سبق تخريجه ص / ٧٩.

على خلافه حيث لم تذكر عائشة – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا – أنهن كن يجافين الجلباب بخشبة ولا غيرها، وفي اشتراط مثل ذلك مشقة وعنت لا يناسب التكليف بالستر والحجاب.

يقول سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز في كتابه التحقيق والإيضاح: يباح لها سدل خمارها على وجهها إذا احتاجت إلى ذلك بلا عصابة، وإن مس الخمار وجهها فلا شيء عليها لحديث عائشة – رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا –... إلى أن قال: ويجب عليها تغطية وجهها وكفيها إذا كانت بحضرة الرجال الأجانب لأنها عورة لقول اللَّه سبحانه تعالى:

﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾ [1] الآية.

ولا ريب أن الوجه والكفين من أعظم الزينة والوجه في ذلك أشد وأعظم.. وأما ما اعتاده كثير من النساء من جعل عصابة تحت الخمار لترفعه عن وجهها فلا أصل له في الشرع فيما نعلم، ولو كان مشروعا لبينه الرسول – ﷺ – لأمته، و لم يجز له السكوت عنه. اهـ [2].

ومن مسائل اللباس التي اختلفوا فيها المباحث الآتية:

المبحث الأول: حكم تغطية المحرمة وجهها.

المبحث الثاني: حكم طواف المرأة غير المحرمة بالنقاب والبرقع.

المبحث الثالث: حكم لباس القفازين للمرأة المحرمة.

المبحث الرابع: حكم الحلي ولباس الزينة في الإحرام.

المبحث الخامس: حكم الحناء والاختضاب في الإحرام.

مسألة: ستر المرأة وجهها بالحناء وما أشبهه.

---

[1]) سورة النور /٣١.

[2]) ص / ٢٥، ٢٦.

المبحث الأول: حكم تغطية المحرمة وجهها:

اتفق العلماء [1] على أنه لا يجوز للمرأة المحرمة أن تنتقب [2] أو تتبرقع [3] وتلزمها الفدية إذا غطته لغير ستره عن الرجال الأجانب، إلا أن الشافعية، ساووا بين البرقع والنقاب، وغيرهما من الأغطية للوجه؛ فمنعوها جميعا، أما غيرهم فيرون جواز تغطية الوجه – عند الحاجة – بسدل جلبابها من رأسها على وجهها لما سبق بيانه.

واستدلوا بما يأتي:

١ – قول الرسول – ﷺ – في حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – لما سئل عن لباس الإحرام: « وَلاَ تَتَنَقَّبِ الْمَرْأَةُ، وَلاَ تَلْبَسِ الْقُفَّازَيْنِ » [4] رواه الإمام أحمد والبخاري وغيرهما.

٢ – حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – « أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – نَهَى النِّسَاءَ فِي إِحْرَامِهِنَّ عَنِ النِّقَابِ، وَلْيَلْبَسْنَ بَعْدَ ذَلِكَ مَا أَحْبَبْنَ مِنْ أَلْوَانِ الثِّيَابِ مُعَصْفَرًا أَوْ خَزًّا، أَوْ حُلِيًّا، أَوْ سَرَاوِيلَ، أَوْ قَمِيصًا، أَوْ خُفًّا » [5] رواه الإمام أحمد وأبو داود.

---

[1]) انظر: كتاب المبسوط ١٢٨/٤، وبدائع الصنائع ١٨٥/٢، وفتح القدير ٣٠/٣، ومواهب الجليل ١٤٠/٣، وفتح العزيز مع المجموع ٤٤٧/٧، والمجموع ٢٦١/٧، ٢٦٢، والمغني ٣٢٦/٣، وشرح العمدة ٢٦٨/٢ – ٢٧١.

[2]) النقاب: هو القناع على مارن الأنف فقط، وجمعه نقب، وقيل: هو ما بدت منه محاجر العينين، وما على مارن الأنف يسمى لثاما، انظر كتاب النهاية في غريب الحديث، باب النون مع القاف، ولسان العرب، فصل النون مع حرف الباء.

[3]) البرقع: هو قناع تضعه المرأة على وجهها، وتبدو منه عيناها فقط، ويسمى الوصوصة. انظر كتاب النهاية في غريب الحديث، باب النون مع القاف ولسان العرب فصل النون حرف الباء.

[4]) أخرج الحديث الإمام أحمد في مسنده ١١٩/٢، والبخاري في صحيحه، في كتاب جزاء الصيد – باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة ٥٢/٤ ح ١٨٣٨.

[5]) أخرجه الإمام أحمد في مسنده إلى قوله من الثياب ٢٢/٢، وأبو داود في سننه في كتاب المناسك – باب ما يلبس المحرم ٤١٢/٢ ح١٨٢٧. وقال أحمد شاكر في تحقيق المسند ٣٣٢/٦ ح٤٧٤ إسناده صحيح. ا هـ، وكذا قال الألباني في إرواء الغليل ١٩٢/٤.

قال الإمام أحمد – رحمه الله – إحرام المرأة في وجهها. لا تتنقب، ولا تتبرقع، وتسدل الثوب على رأسها من فوق ا هـ [1] .

وبالنظر في هذين النصين الصحيحين الصريحين، يتبين أنه لا يجوز للمرأة المحرمة لبس النقاب والبرقع، فإن احتاجت إلى تغطية الوجه؛ لستره عن الرجال الأجانب فإنها تغطيه من جلبابها، فتسدله عليه من رأسها كما فعلت عائشة – رضي الله عنها –، وغيرها من نساء المسلمين وهن مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – محرمات « كَانَ الرُّكْبَانُ يَمُرُّونَ بِنَا وَنَحْنُ مُحْرِمَاتٌ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فَإِذَا حَاذَوْنَا سَدَلَتْ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزَنَا كَشَفْنَاهُ » [2] أخرجه الإمام أحمد، وأبو داود، والحاكم وصححه.

وأخرج البيهقي بسند صحيح [3] من حديث عائشة – رضي الله عنها – قالت: « الْمُحْرِمَةُ تَلْبَسُ مِنَ الثِّيَابِ مَا شَاءَتْ إِلاَّ ثَوْبًا مَسَّهُ وَرْسٌ أَوْ زَعْفَرَانٌ، وَلاَ تَتَبَرْقَعُ وَلاَ تَتَلَثَّمُ، وَتُسْدِلُ الثَّوْبَ عَلَى وَجْهِهَا إِنْ شَاءَتْ » [4] .

---

[1]) شرح العمدة ٢/٥٤.

[2]) سبق تخريجه ص / ٧٩ وقد صححه الحاكم، ووافقه الذهبي.

[3]) انظر: كتاب إرواء الغليل ٤/٢١٢.

[4]) أخرجه البيهقي في سننه في كتاب المناسك ٥/٤٧.

المبحث الثاني: حكم طواف المرأة غير المحرمة بالنقاب والبرقع:

إذا كانت المرأة غير محرمة، وأرادت الطواف بالبيت واجبا كان، أو تطوعا، فقد اختلف العلماء في حكم لبسها للنقاب، والبرقع على قولين:

القول الأول: يباح للمرأة الطواف إذا لم تكن محرمة، وهي متنقبة، أو متبرقعة وهذا قول الحنابلة، و لم أرى عن الحنفية، والمالكية، ما يعارضه [1] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – فعل عائشة – رضي الله عنها – فقد طافت وهي منتقبة [2] .

القول الثاني: يكره للمرأة غير المحرمة أن تطوف وهي منتقبة. وهذا قول الشافعية [3] .

واستدلوا: بالقياس على الصلاة، قالوا: كما يكره لها أن تصلي وهي منتقبة، فكذلك يكره أن تطوف وهي منتقبة.

والراجح – والله أعلم – القول الأول، وأنه لا بأس بطواف المرأة غير المحرمة، وعليها نقاب، أو برقع، ويجاب عن قول الشافعية بأن العمل بفعل الصحابة أوْلى من القياس [4] .

وبخاصة إذا لم ينقل عن غيرهم خلافهم، فيكون كالإجماع، فقد كان عطاء [5] – رحمه الله – يكره لغير المحرمة أن تطوف منتقبة، ولما بلغه أن عائشة – رضي الله عنها – طافت وهي منتقبة رجع عن قوله؛ وأخذ بفعل عائشة – رضي الله عنها –.

---

[1]) انظر: كتاب المغني ٣٢٧/٣، وشرح العمدة ٢٦٨/٢، وانظر: كتاب بدائع الصنائع ١٥٨/٢، ومواهب الجليل ١٤٠/٣.

[2]) أورده الإمام أحمد، واحتج به. انظر: كتاب المغني ٣٢٧/٣.

[3]) انظر: كتاب المجموع ٦٠/٨.

[4]) انظر: كتاب التمهيد لأبي الخطاب ٣٣٢/٣، والمسودة ص / ٣٣٦.

[5]) هو أبو محمد عطاء بن أبي رباح القرشي – بالولاء – تابعي، ثقة، مات سنة ١١٤ هـ .

انظر: كتاب الثقات لابن حبان ١٩٨/٥، وتذكرة الحفاظ ٩٨/١، وتهذيب التهذيب ١٩٩/٧.

المبحث الثالث: حكم لبس القفازين للمرأة المحرمة:

اختلف العلماء في حكم لبس القفازين للمرأة المحرمة على قولين:

القول الأول: يحرم على المرأة المحرمة لبس القفازين، وتلزمها الفدية بلبسهما، وهو قول المالكية، والحنابلة، والصحيح من قولي الشافعية [1] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – قال: « قَامَ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَاذَا تَأْمُرُنَا أَنْ نَلْبَسَ مِنَ الثِّيَابِ فِي الإِحْرَامِ ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ : لاَ تَلْبَسُوا الْقَمِيصَ وَلاَ السَّرَاوِيلاَتِ وَلاَ الْعَمَائِمَ وَلاَ الْبَرَانِسَ، إِلاَّ أَنْ يَكُونَ أَحَدٌ لَيْسَتْ لَهُ نَعْلاَنِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَّيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ، وَلاَ تَلْبَسُوا شَيْئًا مَسَّهُ الزَّعْفَرَانُ وَالْوَرْسُ، وَلاَ تَنْتَقِبِ الْمَرْأَةُ الْمُحْرِمَةُ وَلاَ تَلْبَسِ الْقُفَّازَيْنِ » [2] أخرجه الإمام أحمد والبخاري وغيرهما.

وجه الاستدلال: " أن الرسول – ﷺ – نهى المرأة أن تلبس القفازين والنهي للتحريم.

وهو نهي معطوف على الانتقاب، والانتقاب مجمع على تحريمه فيساويه في الحرمة.

٢ – ولأن المحرم لا يلبس شيئًا من اللباس المصنوع للبدن إلا ما دعت إليه الحاجة كبدن المرأة، ولا حاجة بها إلى ستر يديها بذلك حيث يمكن سترهما بالكم ونحوه [3] .

---

[1]) انظر: كتاب الكافي لابن عبد البر ٣٨٨/١، ومواهب الجليل ١٤٠/٣، والمجموع ٢٦٣/٧، والمغني ٣٢٩/٣، وشرح العمدة ٢٧١/٢.

[2]) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ١١٩/٢، والبخاري في صحيحه – واللفظ له – في كتاب جزاء الصيد – باب ما ينهى من الطيب للمحرم والمحرمة ٥٢/٤ ح ١٨٣٨، وأبو داود في سننه في كتاب المناسك – باب ما يلبس المحرم ١١/٢ ح ١٨٢٥، والترمذي في سننه في كتاب الحج – باب ما جاء فيما لا يجوز للمحرم لبسه ١٩٤/٣ ح ٨٣٣.

[3]) انظر: كتاب المجموع ٢٢٠/٧، والمغني ٣٢٩/٣، وشرح العمدة ٢٧٢/٢.

القول الثاني: أنه لا يحرم على المرأة المحرمة لبس القفازين، ولا فدية عليها بلبسهما؛ وهو قول الحنفية وقول في مذهب الشافعية [1] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – ما روي عن سعد بن أبي وقاص – رضي الله عنه – " أنه كان يلبس بناته وهن محرمات القفازين " [2] .

٢ – ما روي عن الرسول – صلى الله عليه وسلم – أنه قال: « إِحْرَامُ الْمَرْأَةِ فِي وَجْهِهَا » [3] .

فمكان الإِحرام الذي يمنع تغطيته الوجه دون الكفين.

٣ – ولأنه يجوز لها بالإِجماع تغطيتهما بكمها، ولحافها، وما أشبه ذلك مما لم يصنع لليدين، فكذلك ما يصنع لهما لاشتراكهما في التغطية.

والراجح – والله أعلم – القول الأول.

وذلك لصراحة أدلته، وقوتها في الدلالة على تحريم لبس القفازين، وما أشبههما مما صنع لتغطية اليدين.

والجواب عن أدلة أهل القول الثاني كما يأتي:

١ – الأثر عن سعد بن أبي وقاص – رضي الله عنه – يعارضه ما روي عن عائشة – رضي الله عنها –، وعن علي، وابن عمر – رضي الله عنهم – من النهي عن لبس القفازين [4] فينبغي الحكم لقول رسول اللّه – صلى الله عليه وسلم – الصريح في النهي عن ذلك.

٢ – وأما استدلالهم بقولهم – *عليه الصلاة والسلام* – « إِحْرَامُ الْمَرْأَةِ فِي وَجْهِهَا » على تخصيص المنع بالتغطية بالوجه دون الكفين.

فالجواب عنه: أن الحديث ضعيف كما سبق بيانه، وعلى فرض صحته يقال:

---

[1]) انظر: كتاب المبسوط ١٢٨/٤، وبدائع الصنائع ١٨٦/٢، وفتح القدير ٥١٤/٢، والمجموع ٢٦٣/٧، والمغني ٣٢٩/٣.

[2]) أورده الإمام الشافعي في كتابه الأم ٢٠٣/٣، والسرخسي في المبسوط ١٢٨/٤.

[3]) سبق تخريجه ص / ٩٥.

[4]) انظر كتاب المحلى ٨٢/٧.

قولهم: إحرام المرأة في وجهها صحيح في تخصيص المنع من التغطية للوجه إِذا كان الغطاء لليدين بالكم واللحاف. أما تغطية اليدين بالقفازين فذلك منهي عنه – أيضًا – في حديث صحيح صريح [1] .

٣ – قياسهم التغطية بالقفازين على التغطية بغيرهما غير صحيح لوجود الفارق وهو النهي في أحدهما دون الآخر. فيبقى المنهي عنه محرما دون غيره.

[1]) انظر كتاب شرح العمدة ٢٧٢/٢.

المبحث الرابع: حكم الحلي ولباس الزينة في الإحرام :

يباح للمرأة المحرمة لباس الحلي، وأدوات الزينة، وما أشبه ذلك مما لا طيب فيه إذا لم تتعرض للرجال الأجانب، ولم تختلط بهم؛ [1]
وذلك لحديث ابن عمر – رضي الله عنهما – « أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ – صلى الله عليه وسلم – يَنْهَى النِّسَاءَ فِي إِحْرَامِهِنَّ عَنِ الْقُفَّازَيْنِ وَالنِّقَابِ. وَمَا مَسَّ الْوَرْسُ وَالزَّعْفَرَانُ مِنَ الثِّيَابِ، وَلْتَلْبَسْ بَعْدَ ذَلِكَ مَا شَاءَتْ مِنْ أَلْوَانِ الثِّيَابِ مِنْ مُعَصْفَرٍ، أَوْ خَزٍّ، أَوْ حُلِيٍّ، أَوْ سَرَاوِيلَ، أَوْ قَمِيصٍ، أَوْ خُفٍّ » [2]
رواه أبو داود.

وينبغي عليها حفظ هذه الزينة عن الرجال الأجانب، وسترها عن أنظارهم امتثالاً لقول اللّه – عز وجل –:
﴿ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾ [3] الآية.

[1] انظر: كتاب المبسوط ١٢٨/٤، وبدائع الصنائع ١٨٦/٢، والكافي لابن عبد البر ٣٨٨/١، ومواهب الجليل ١٥٩/٣، والمجموع ٢١٩/٧، والمغني ٣٠٣/٣، وشرح العمدة ٩٤/٢، ١: ١.

[2] سبق تخريجه ص / ١٠٠، وإسناده صحيح.

[3] سورة النور /٣١.

المبحث الخامس: حكم الحناء والاختضاب في الإحرام:

الحناء والاختضاب به في اليدين والرجلين من زينة النساء، وقد اختلف العلماء في حكمه لمن حال الإحرام على قولين:

القول الأول: أن ذلك مستحب للمرأة عند إحرامها وهو قول الشافعية، والحنابلة [(١)] .

واستدلوا بما يأتي:

١ – قول ابن عمر – رضي الله عنهما – « مِنَ السُّنَّةِ أَنْ تَدْلُكَ الْمَرْأَةُ يَدَيْهَا فِي حِنَّاءٍ » [(٢)] وإذا قال الصحابي من السنة كذا: فهو في حكم المرفوع، [(٣)] فدل ذلك على استحباب الحناء والاختضاب به عند الإحرام.

٢ – ما روى عكرمة [(٤)] قال: « كَانَتْ عَائِشَةُ وَأَزْوَاجُ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – يَخْتَضِبْنَ بِالْحِنَّاءِ وَهُنَّ حُرُمٌ » [(٥)] فدل ذلك على أن الاختضاب بالحناء عند الإحرام مشروع للمرأة.

٣ – ولأن الحناء من زينة النساء، فاستحب عند الإحرام كالطيب وترجيل الشعر.

القول الثاني: أنه لا يجوز للمرأة المحرمة أن تختضب بالحناء، فإن اختضبت فعليها دم وهو قول الحنفية، والمالكية [(٦)] .

---

[١]) انظر: كتاب المجموع ٧/٢١٩، ومناسك المرأة ص / ٦٤، والمغني ٣/٣٣١، وشرح العمدة ٢/١٠٧.

[٢]) أخرجه الإمام الشافعي في كتابه الأم ٢/١٥٠، عن عبد اللّه بن دينار، والدارقطني في سننه في كتاب الحج – باب المواقيت ٢/٢٧٢ ح ١٦٨، والبيهقي في سننه عن عبد اللّه بن عمر، وعن عبد اللّه بن دينار – في كتاب الحج – باب المرأة تختضب قبل إحرامها ٥/٤٨، وقال: وليس ذلك بمحفوظ. ا هـ .

قال ابن حجر في التلخيص الحبير ٢/٢٥٢ في إسناده موسى بن عبيدة الربذي وهو واهي الحديث. ا هـ.

[٣]) انظر: كتاب تدريب الراوي ١/١٨٨.

[٤]) هو مولى ابن عباس عكرمة البربري المدني الهاشمي – بالولاء – تابعي. ثقة ثبت عالم بالتفسير. مات سنة ١٠٧ هـ .

انظر كتاب: تذكرة الحفاظ ١/٩٥، وتقريب التهذيب ٢/٣٠.

[٥]) أورده ابن حجر في التلخيص الحبير ٢/٣٠٢ ثم قال: الطبراني في الكبير من طريق يعقوب بن عطاء بن عمرو بن دينار عن ابن عباس.. ويعقوب مختلف فيه، وذكره البيهقي بغير إسناد. ا هـ.

[٦]) انظر: كتاب المبسوط ٤/١٢٥، وبدائع الصنائع ٢/١٩٢، وفتح القدير ٣/٢٦، والمغني ٣/٣٣١.

واستدلوا بما يأتي:

١ - أن الرسول - ﷺ - نهى المعتدة أن تختضب بالحناء، وقال: « الْحِنَّاءُ طِيبٌ » [1] رواه البيهقي وغيره.

٢ - ولأن له رائحة مستلذة فكان طيبا.

والراجح - والله أعلم - أن الحناء من الزينة المشروعة للنساء في كل وقت، ولا يختص بالإِحرام فإِن اختضبت للإِحرام فلا حرج من استدامته أثناء الإِحرام إِلا أنها لا تظهر هذه الزينة للرجال، وإِن أرادت الاختضاب حال الإِحرام بما ليس فيه طيب فلا حرج أيضًا، والله أعلم.

وحيث تبين ضعف الأحاديث والآثار التي استدل بها أهل القولين فإِن المعول عليه هنا على دليل آخر وهو ما ورد في المسألة قبلها؛ حيث لا حرج على المرأة أن تحرم فيما شاءت من اللباس والزينة إِلا ما استثناه الشارع مع حفظ هذه الزينة عن الرجال الأجانب.

---

[1] أخرجه البيهقي في كتاب معرفة السنن والآثار - انظر: كتاب الجوهر النقي بذيل سنن البيهقي وقال ذكره ابن عبد البر في التمهيد. ا هـ. وفي سنده عبد اللّه بن لهيعة ضعيف، انظر: كتاب فتح القدير ٢٦/٣، وقال ابن حجر في التلخيص ٣٠٣/٢: أخرجه البيهقي في المعرفة بسند ضعيف. ا هـ.

مسألة: حكم ستر المرأة وجهها بالحناء وما أشبهه:

ومما يلحق بالمسألة السابقة قول بعض الشافعية: يستحب للمرأة عند الإحرام أن تدلك وجهها بالحناء لتستره به عن الرجال الأجانب.

قال النووي في المجموع: قال أصحابنا: ويستحب للمرأة عند الإحرام أن تمسح وجهها – أيضًا – بشيء من الحناء؛ قال والحكمة في ذلك، وفي خضاب كفها أن تستر لون البشرة، لأنها تؤمر بكشف الوجه. وقد ينكشف الكفان – أيضًا – ا هـ [1] .

وفي موضع آخر قال – في سياق ذكر ما تخالف فيه المرأة الرجل في المناسك –:

السابع: وهو أنه يستحب لها مس وجهها عند إرادة الإحرام بشيء من الحناء لتستر بشرته عن الأعين. ا هـ.

و لم يذكر الإمام النووي – رحمه الله – دليلا لذلك، وإنما اكتفى بما ذكره من علة الستر، وقد علمنا فيما سبق أن الستر إنما يكون بالحجاب كما في حديث عائشة – رضي الله عنها – السابق « كَانَ الرُّكْبَانُ يَمُرُّونَ بِنَا وَنَحْنُ مُحْرِمَاتٌ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فَإِذَا حَاذَوْنَا سَدَلَتْ إِحْدَانَا جِلْبَابَهَا مِنْ رَأْسِهَا عَلَى وَجْهِهَا، فَإِذَا جَاوَزُونَا كَشَفْنَاهُ » [2] أخرجه الإمام أحمد وأبو داود وغيرهما.

فهذا الحديث: دليل على وجوب ستر الوجه من الرجال الأجانب، وأنه يستر بالحجاب لا بالحناء؛ لأن الحناء وما أشبهه من الأصباغ التي توضع على الوجه تزيد الوجه جمالا، وربما تشوهه ولا تستره وكلاهما غير مشروع، إذ المشروع ما في حديث عائشة – رضي الله عنها – والله أعلم.

---

[1] المجموع ٢١٩/٧، ٣٦٠.

[2] سبق تخريجه ص / ٧٩، وقد صححه الحاكم، ووافقه الذهبي.

الفصل الثالث

أثر الحجاب والستر في سنن الأقوال

يشرع للحاج، والمعتمر رجلا كان، أو امرأة سنن أقوال يتلفظ بها؛ سواء كانت هذه السنن من سنن الإحرام كالتلبية، أو من سنن الطواف كالتكبير عند محاذاة الحجر، والدعاء فيه، أو من سنن السعي، أو الوقوف بعرفة ومزدلفة.

ويشرع للرجل رفع الصوت في بعضها، ولا حرج أن يسمع غيره في البعض الآخر. أما المرأة فإنه لا يشرع لها رفع الصوت في شيء منها، ولا أن تسمع الرجال في البعض الآخر. والسنة التي يشرع للرجال فيها رفع الصوت: التلبية.

فإنه يشرع للحاج، والمعتمر رجلا كان أو امرأة الإكثار من التلبية عقب الإحرام. إلى أن يشرع في الطواف بالبيت في العمرة، أو يبدأ برمي جمرة العقبة في الحج، يلبي على كل أحواله؛ قاعدا، وقائما، ومضطجعا، وسائرا، ونازلا، وطاهرا، ومحدثا إلى غير ذلك من الأحوال.

وذلك لحديث السائب [1] بن خلاد: « أَنَّ جِبْرِيلَ - *عليه السلام* - أَتَى النَّبِيَّ - ﷺ - فَقَالَ: كُنْ عَجَّاجًا ثَجَّاجًا » [2] والعج التلبية، والثج نحر البدن " أخرجه الإمام أحمد في مسنده.

ولحديث أبي بكر الصديق - رضي الله عنه -: « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - سُئِلَ

---

[1] هو أبو خلاد السائب بن خلاد بن سويد الخزرجي الأنصاري أبو سهلة، أحد الصحابة. مات سنة ٧١ هـ. انظر: كتاب الاستيعاب - / ١٠٣، والإصابة ١٠/٢.

[2] ٥٦/٤ (وقال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢٢٤/٣ في إسناده محمد بن إسحاق ثقة، ولكنه مدلس وقد عنعن. ا هـ.

أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ ؟ قَالَ: الْعَجُّ وَالثَّجُّ » [1] أخرجه الترمذي، وابن ماجه والحاكم وصححه.

وقد اتفق الأئمة الأربعة على ذلك [2] .

والسنة في التلبية للرجال رفع الصوت بها؛ فهي شعار الحاج والمعتمر فشرع له إظهاره، وذلك لحديث السائب بن خلاد قال قال: رسول اللَّه – ﷺ –: « أَتَانِي جِبْرِيلُ – *عليه السلام* –، فَقَالَ مُرْ أَصْحَابَكَ فَلْيَرْفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ بِالْإِهْلَالِ » .

وفي رواية « فَأَمَرَنِي أَنْ آمُرَ أَصْحَابِي أَنْ يَرْفَعُوا أَصْوَاتَهُمْ بِالْإِهْلَالِ » [3] أخرجه الإمام أحمد وأصحاب السنن. ويرفع صوته حسب طاقته، وهذا متفق عليه أيضًا [4] .

أما النساء: فالمشروع في حقهن الإسرار فيها؛ بقدر ما تسمع نفسها، وجارتها، ولا يجوز لها رفع الصوت بالتلبية، ولا غيرها من الأدعية والأذكار، لأن صوتها مظنة الافتتان به، وقد سد الشارع كل ما يوصل إلى الفتنة.

قال الإمام أحمد – *رحمه الله* – تجهر المرأة بالتلبية ما تسمع زميلتها [5] .

---

[1] أخرجه الترمذي في سننه في كتاب الحج – باب ما جاء في فضل التلبية والنحر – ١٨٩/٣ ح ٨٢٧، وابن ماجه في سننه في كتاب المناسك باب رفع الصوت بالتلبية ٩٧٥/٢ ح ٢٩٢٤، والحاكم في المستدرك على الصحيحين في كتاب الحج ٤٥٠/١ وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. ا هـ، ووافقه الذهبي.

[2] انظر: كتاب بدائع الصنائع ١٤٥/٢، وجواهر الإكليل ١٧٧/١، والمجموع ٢٤٠/٧، والمغني ٢٩١/٣، وشرح العمدة ٥٩٩/١ – ٦٠٦.

[3] أخرجه الإمام أحمد في مسنده – واللفظ له – ٥٥/٤، وأبو داود في سننه في كتابه المناسك – باب كيفية التلبية ٤٠٤/٢ ح ١٨١٤، والترمذي في سننه في كتاب الحج – باب ما جاء في رفع الصوت بالتلبية ١٩١/٣ ح ٨٢٩، والنسائي في سننه في كتاب الحج – باب رفع الصوت بالإهلال ١٦٢/٥، وابن ماجه في سننه في كتاب المناسك – باب رفع الصوت بالتلبية ٩٧٥/٢ ح ٢٩٢٢، وقد صحح الحديث الترمذي، وابن خزيمة والحاكم، وابن حبان، انظر كتاب الفتح الرباني ١٨٠/١١.

[4] انظر: كتاب المبسوط ٦/٤، وجواهر الإكليل ١٧٧/١، والمجموع ٢٤٠/٧، ٢٤٥، وهداية السالك ص / ٦١٥، والمغني ٢٨٩/٣، وشرح العمدة ٥٩٢/١.

[5] انظر قول الإمام أحمد في كتاب شرح العمدة ٥٩٧/١.

ودليل ذلك:

١ – قول سليمان [١] بن يسار: « السُّنَّةُ عِنْدَهُمْ أَنَّ الْمَرْأَةَ لاَ تَرْفَعُ صَوْتَهَا بِالإِْهْلاَلِ » [٢] رواه سعيد بن منصور.

٢ – قول عطاء: يرفع الرجال أصواتهم بالتلبية فأما المرأة فإنها تسمع نفسها ولا ترفع صوتها [٣] رواه سعيد بن منصور.

وهذا الأمر أعني مشروعية خفض المرأة صوتها بالتلبية مما اتفق عليه الأئمة الأربعة [٤] .

وإذا كان يشرع للمرأة خفض صوتها فيما يشرع للرجال رفع الصوت فيه: فأن يشرع لها الخفض أيضًا فيما لا يشرع للرجال الرفع فيه أوْلى؛ كالدعاء في الطواف، والسعي. وفي عرفة ومزدلفة وعند رمي الجمار.

إذا عرفت هذا: عرفت أن ما يفعله كثير من النساء؛ من رفع أصواتهن بالتلبية أو التكبير – وهن بحضرة الرجال الأجانب، وكذا رفع الأصوات في الدعاء أثناء الطواف بالبيت الحرام، أو في المشاعر: أن كل هذا مخالف للسنة التي نقلها لنا التابعي الفقيه سليمان بن يسار – رضي الله عنه – في قوله السابق: السنة عندهم – أي عند الصحابة رضوان اللّه تعالى – عليهم أن لا ترفع المرأة صوتها بالإهلال.

وإذا كانت لا ترفع صوتها بالإهلال مع أنها قد تكون بعيدة عن الرجال ومع أنه

---

[١]) هو أبو أيوب سليمان بن يسار الهلالي المدني، من التابعين، وأحد الفقهاء السبعة. ثقة مأمون مات سنة ١٠٧، وقيل غير ذلك .
انظر: كتاب تذكرة الحفاظ ٩١/١، وتهذيب التهذيب ٢٢٨/٤.

[٢]) أورده المحب الطبري في كتابه القرى ص / ١٧٣، وابن تيمية في كتابه شرح العمدة ٥٩٧/١ وقالا: أخرجه سعيد بن منصور.

[٣]) أورده المحب الطبري في كتابه القرى ص / ١٧٣، وابن تيمية في كتابه شرح العمدة ٥٩٧/١ وقالا: أخرجه سعيد بن منصور.

[٤]) انظر كتاب فتح القدير ٥١٤/٢، والكافي لابن عبد البر ٣٦٥/١، وفتح العزيز مع المجموع ٢٦٣/٧، والمجموع ٣٥٩/٧، وشرح العمدة ٥٩٧/١.

سنة في حق الرجال، فإنه أوْلى بها أن لا ترفع صوتها في الدعاء، والذكر في المسجد الحرام، وفي عرفات، والمزدلفة، ومنى، وفي المسجد النبوي فإن ذلك من تمام عبادتها، ومن عوامل قبول هذه العبادة، والثواب عليها، والانتفاع بها.

فعلى المسلمة أن تتحرى في حجها، وعمرتها، وفي جميع عباداتها هدي المصطفى – ﷺ – لنساء أمته، فقد تركنا – *عليه الصلاة والسلام* – على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك.



الفصل الرابع

أثر الحجاب والستر في سنن الأفعال

وهذه السنن هي

١ – الرمل والاضطباع في طواف القدوم.

٢ – الطواف في حاشية المطاف.

٣ – استلام الركن اليماني وتقبيل الحجر الأسود.

٤ – سنن السعي.

٥ – الركوب أثناء الوقوف بعرفة.

٦ – ذبح الحاج هديه بنفسه.

الفصل الرابع

أثر الحجاب والستر في سنن الأفعال

تخالف المرأة الرجل في بعض سنن الأفعال في المناسك فما كان السنة فيه للرجال لا يناسب حجاب المرأة، وسترها: فإنه لا يشرع لها ذلك لمنافاته للستر والحجاب الذي أمرت به، فلا تؤمر به ويشرع لها ما ينافيه. وهذه السنن هي:

١ - **الرمل والاضطباع في طواف القدوم.**

٢ - **الطواف في حاشية المطاف.**

٣ - **استلام الركن اليماني وتقبيل الحجر الأسود.**

٤ - **سنن السعي.**

٥ - **الركوب أثناء الوقوف بعرفة.**

٦ - **ذبح الحجاج هدية بنفسه.**

١ - الرمل والاضطباع في طواف القدوم:

يشرع للحاج، والمعتمر إذا كان رجلا أن يرمل الرمل [1] في الأشواط الثلاثة الأولى من الحجر الأسود إلى الركن اليماني في طواف القدوم. وأن يضطبع [2] في هذا الطواف - أيضًا -.

(1) : الإسراع في المشي مع تقارب الخطا. انظر: كتاب المجموع ٨/٤٠، وهداية السالك ص / ١٠٠٠، والمغني ٣/٣٧٣، وشرح العمدة ٢/٤٣٩.

(2) الاضطباع - مأخوذ من الضبع وهو العضد، وصفته الشرعية: أن يجعل الحاج والمعتمر وسط ردائه تحت منكبه الأيمن ويطرح طرفيه على منكبه الأيسر ويترك الأيمن مكشوفًا.

انظر: كتاب شرح العمدة ٢/٤٢٠، والمجموع ٨/١٣، وهداية السالك ص / ١٠٠٨ /.

وقد دل على مشروعية ذلك في حق الرجال أدلة كثيرة منها:

حديث ابن عباس – رضي الله عنهما –: « أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – اضْطَبَعَ فَاسْتَلَمَ وَكَبَّرَ، ثُمَّ رَمَلَ ثَلاَثَةَ أَطْوَافٍ، وَكَانُوا إِذَا بَلَغُوا الرُّكْنَ الْيَمَانِيَّ وَتَغَيَّبُوا مِنْ قُرَيْشٍ مَشَوْا، ثُمَّ يَطْلُعُونَ عَلَيْهِمْ يَرْمُلُونَ، تَقُولُ قُرَيْشٌ كَأَنَّهُمُ الْغِزْلاَنُ » [1] .

قال ابن عباس: " فكانت سنة " أخرجه أبو داود.

وهاتان السنتان: الرمل، والاضطباع خاصتان بالذكور دون الإناث؛ فلا يشرع للمرأة في حجها، وعمرتها رمل، ولا اضطباع، بل لا يجوز لها ذلك لمنافاته للستر، والحجاب؛ ولأن الرمل، والاضطباع لإظهار الجلد والقوة، والمرأة ليست من أهل القتال لتظهر الجلادة من نفسها، وقد اتفق العلماء – رحمهم الله – على ذلك [2] .

قال ابن المنذر في كتابه الإجماع: وأجمعوا أن لا رمل على النساء حول البيت، ولا في السعي بين الصفا والمروة [3] .

وقال النووي في المجموع: الرمل، والاضطباع يشرعان للرجال دونها – أي المرأة – قال الماوردي: هي منهية عنهما، بل تمشي على هيئتها وتستر جميع بدنها [4] اهـ.

---

[1]) أخرجه أبو داود في سننه في كتاب المناسك – باب الرمل ٤٤٧/٢ ح ١٨٨٩ وقد سكت عنه أبو داود، فهو عنده حديث حسن.

[2]) انظر: كتاب المبسوط ٣٣/٤، والهداية للمرغيناني ٥١٤/٢، والكافي لابن عبد البر ٣٦٨/١، ومناسك النووي ص / ٢٥٨، ٢٥٩، والمغني ٣٩٤/٣، وشرح العمدة ٤٦٦/٢.

[3]) ص / ٦١، وانظر: المغني ٣٩٤/٣.

[4]) ٣٦٠/٧.

٢ – الطواف في حاشية المطاف:

السنة للمرأة: أن تطوف بالبيت في حاشية المطاف، وأن لا تدنو من البيت وتزاحم الرجال.

وذلك لأن الصفوف المتأخرة أفضل في حق المرأة من الصفوف المتقدمة في حال الصلاة، فكذلك الطواف.

ودليل الأصل حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – أن رسول اللَّه – صلى الله عليه وسلم – قال: « خَيْرُ صُفُوفِ الرِّجَالِ أَوَّلُهَا، وَشَرُّهَا آخِرُهَا، وَخَيْرُ صُفُوفِ النِّسَاءِ آخِرُهَا وَشَرُّهَا أَوَّلُهَا » [1] أخرجه مسلم في صحيحه.

ولأن حاشية المطاف أبعد لها عن مزاحمة الرجال، ومخالطتهم.

فإن كان المطاف خاليا من الرجال، فإن القرب من البيت في هذه الحالة أوْلى لتتمكن من استلام الركنين، وتقبل الحجر الأسود.

وكذا يستحب لها اختيار الأوقات التي يقل ازدحام الرجال فيها ما أمكنها ذلك. حتى لا تتعرض لمزاحمتهم، والاحتكاك بهم؛ لأن ذلك مظنة الافتتان بها [2] .

[1]) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الصلاة – باب تسويه الصفوف وإقامتها ١٥٩/٤.

[2]) انظر كتاب حاشية تبيين الحقائق ١٦/٢، ومواهب الجليل ١٤٠/٣، والمجموع ٣٨/٨، والمغني ٣٧٥/٣. وكشاف القناع ٥٥٩/٢.

٣ – استلام الركن اليماني، وتقبيل الحجر الأسود:

ومن السنن الفعلية في الحج – والعمرة، استلام الركن اليماني، وتقبيل الحجر الأسود، أو استلامه باليد، أو الإشارة إليه أثناء الطواف في كل شوط من أشواطه.

وهو سنة في حق الرجال، والنساء.

ومن الأدلة على مشروعية ذلك:

١ – حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – قال: « لَمْ أَرَ النَّبِيَّ – ﷺ – يَمَسُّ مِنَ الأَرْكَانِ إِلاَّ الْيَمَانِيَّيْنِ » .

وفي لفظ « إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – كَانَ لاَ يَسْتَلِمُ إِلاَّ الْحَجَرَ وَالرُّكْنَ الْيَمَانِيَّ » [1] متفق عليه.

٢ – حديث زيد [2] بن أسلم [3] عن أبيه قال « رَأَيْتُ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ – رضي الله عنه – قَبَّلَ الْحَجَرَ الأَسْوَدَ وَقَالَ: لَوْلاَ أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ – قَبَّلَكَ مَا قَبَّلْتُكَ » [4] متفق عليه.

إلا أن هذه السنة: إنما تشرع في حق النساء إذا كان العمل بها لا يؤدي إلى الاختلاط بالرجال، ومزاحمتهم، وملامستهم لبدنها.

---

[1] أخرجه البخاري في صحيحه – واللفظ له – في كتاب الوضوء – باب غسل الرجلين في النعلين، ولا يمسح على النعلين ٢٦٧/١ ح ١٦٦، وفي كتاب الحج باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين ٤٧٣/٣ ح ١٦٠٩، ومسلم في كتاب الحج – باب استحباب استلام الركنين اليمانيين في الطواف ١٣/٩، ١٤ .

[2] هو زيد بن أسلم العدوي المدني، تابعي، ثقة، روي عن أبيه، وابن عمر وأبي هريرة وغيرهم. وروي عنه أولاده، أسامة، وعبد اللّه، وعبد الرحمن، وابن جريج، وغيرهم. مات سنة ١٣٦ هـ .

انظر كتاب: التأريخ لابن معين ١٨١/٢، وميزان الاعتدال ٩٨/٢.

[3] هو أسلم العدوي – مولاهم. أدرك النبي – صلى اللّه عليه وسلم –، وروى عن أبي بكر، وعمر، وعثمان رضي اللّه عنهم. وغيرهم، وروى عنه ابنه زيد، والقاسم بن محمد، ونافع وغيرهم. مات سنة ٨٠هـ وهو ابن مئة وأربع عشرة سنة. انظر كتاب التأريخ لابن معين ٢٠٩/٢، وتهذيب التهذيب ٢٦٦/١.

[4] أخرجه البخاري في صحيحه – واللفظ له – في كتاب الحج – باب تقبيل الحجر الأسود ٤٥٧/٣ح١٩١٠م، ومسلم في كتاب الحج – باب استحباب تقبيل الحجر الأسود في الطواف ١٦/٩.

فإن كان في المطاف رجال، ولا يمكن التقبيل والاستلام إلا بمزاحمتهم والاحتكاك بهم، وملامستهم فإنه لا يشرع لها ذلك، بل يشرع له صون بدنها عن ملامسة الرجال الأجانب، وحفظه عن التكشف، وظهور شيء من بدنها؛ لأنه عورة، وقد يؤدي إلى الافتتان به.

جاء في كتاب المبسوط للسرخسي: وكذلك – أي مما تمنع منه المرأة – لا تستلم الحجر إذا كان هناك جمع؛ لأنها ممنوعة من ملامسة الرجال، والزحمة معهم، فلا تستلم الحجر إلا إذا وجدت ذلك الموضع خاليا عن الرجال [1] اهـ

وقال النووي في المجموع: فرع: قال أصحابنا: لا يستحب للنساء تقبيل الحجر الأسود، ولا استلامه إلا عند خلو المطاف في الليل، أو غيره، لما فيه من ضررهن، وضرر الرجال بهن [2] .

وقال ابن قدامة في المغني: ولا يستحب لها مزاحمة الرجل لاستلام الحجر، لكن تشير بيدها إليه كالذي لا يمكنها الوصل إليه، كما روى عطاء.. قال: « كَانَتْ عَائِشَةُ تَطُوفُ حَجْرَةً [3] مِنَ النِّسَاءِ لاَ تُخَالِطُهُمْ، فَقَالَتِ امْرَأَةٌ: انْطَلِقِي نَسْتَلِمْ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ، قَالَتْ: انْطَلِقِي عَنْكِ وَأَبَتْ » [4] .

وعمل أم المؤمنين عائشة – رضي الله عنها – وهي من كبار فقهاء الصحابة، وعلمائهم، وقد حجت مع رسول اللَّه – ﷺ –، واعتمرت: دليل ظاهر على أن المرأة لا يجوز لها أن تعمل بالسنة إذا كان العمل بها يؤدي إلى ارتكاب محرم كمزاحمة الرجال، والاحتكاك بهم، وأن الواجب على كل مسلمة تؤدي الحج، أو العمرة: أن تتقي اللَّه في ذلك، وأن تؤدي هذه العبادة على الوجه الشرعي الصحيح، مقتفية بذلك أثر أمهات المؤمنين اللاتي أخذن العلم والعمل عن رسول اللَّه – ﷺ –.

---

[1]) ٤/٣٤.

[2]) ٨/٣٤.

[3]) حجزة: أي محجوز بينها وبين الرجال بثوب. انظر كتاب فتح الباري ٣/٤٨١.

[4]) أخرجه البخاري – معلقا – بلفظ أطول في كتاب الحج – باب طواف النساء مع الرجال ٣/٤٧٩. وعبد الرزاق في مصنفه في كتاب الحج باب طواف الرجال والنساء معا – ٥/٦٦ ح ٩٠١٨. ٣/٣٧٢.

٤ – سنن السعي الفعلية:

ومن السنن الفعلية في السعي بين الصفا والمروة للحاج والمعتمر: الرقي على الصفا، والمروة في كل شوط من أشواط السعي؛ فيرقى في جبل الصفا، وجبل المروة، حتى يرى البيت إن أمكنه ذلك.

ومن أدلة مشروعية ذلك:

حديث جابر بن عبد اللّه – في صفة حجة النبي – ﷺ – وفيه: « ثُمَّ خَرَجَ – أي النَّبِيُّ – ﷺ – مِنَ الْبَابِ إِلَى الصَّفَا، فَلَمَّا دَنَا مِنَ الصَّفَا قَرَأَ ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ ﴾ [1] أَبْدَأُ بِمَا بَدَأَ اللَّهُ بِهِ، فَرَقِيَ عَلَيْهِ حَتَّى رَأَى الْبَيْتَ... إِلَى أَنْ قَالَ: حَتَّى أَتَى الْمَرْوَةَ فَفَعَلَ عَلَى الْمَرْوَةِ كَمَا فَعَلَ عَلَى الصَّفَا » [2] أخرجه مسلم.

والرقي على الصفا والمروة في السعي سنة في حق الرجال باتفاق العلماء [3] .

أما النساء: فقد نص كثير من الفقهاء على أنه لا يشرع في حقهن صعود على الصفا والمروة، لأن في صعودهن تعرض للتكشف، وإظهار المفاتن، كما أن عليهن فيه مشقة.

والذي يظهر لي أن ذلك كان قبل تبليط المسعى، وجزء من الصفا والمروة، أما بعد ذلك: فإنه يمكن للمرأة الصعود على جزء من الصفا، والمروة، بحيث ترى البيت وهي في الصفا من غير مشقة [4] ولا تعرض للتكشف، وظهور المفاتن. فإذا أمكنها ذلك على هذه الصفة فإن الرقي على الصفا، والمروة يكون سنة في حقها كالرجال والله أعلم.

ومن السنن – للرجال –: شدة السعي بين العلمين [5] أثناء السعي.

---

[1]) سورة البقرة /١٥٨.

[2]) أخرج الإمام مسلم في صحيحه في كتاب الحج – صفة حجة النبي – صلى اللّه عليه وسلم – ١٧٠/٨.

[3]) انظر: كتاب شرح الإمام النووي على صحيح الإمام مسلم ١٧٨/٨.

[4]) انظر: كتاب الكافي لابن عبد البر ٣٦٧/١، والمجموع ٣٦٢/٧، والمغني ٣٨٦/٣، وشرح العمدة ٤٦٦/٢، ٤٧٨.

[5]) العلمان: هما الميلان الأخضران على جانبي المسعى صبغا بلون الخضرة ليميزها الساعي، فيجري بينهما جريا شديدا، ومقدار هذه المسافة مئة واثنا عشر ذراعا، وبين بدايته وبين الصفا: مئة واثنان وأربعون ونصف ذراع .

انظر: كتاب أخبار مكة للأزرقي ١١٩/٢.

ومن أدلة مشروعية هذه السنة:

حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – قال: « كَانَ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم – إِذَا طَافَ بِالْبَيْتِ الطَّوَافَ الأَوَّلَ خَبَّ ثَلاَثًا وَمَشَى أَرْبَعًا، وَكَانَ يَسْعَى بِبَطْنِ الْمَسِيلِ إِذَا طَافَ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ » [١] الحديث متفق عليه.

وهذه – السنة – خاصة بالرجال غير مشروعية للنساء؛ لأن في سعيهن في هذا الموضع – كالرجال – تعرض للتكشف، وظهور العورة، ويشق على المرأة، مع حشمتها وسترها، والمرأة مأمورة بالستر والحجاب بدليل *قوله تعالى* :

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ﴾ [٢] .

وقوله تعالى : ﴿ وَقُل لِّلۡمُؤۡمِنَٰتِ يَغۡضُضۡنَ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِنَّ وَيَحۡفَظۡنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنۡهَاۖ وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ وَلَا يُبۡدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ ﴾ [٣] الآية

ولا يمكنها المحافظة على هذا الواجب مع الإتيان بسنة السعي فيقدم الواجب على السنة، وهذا محل اتفاق بين العلماء [٤] .

قال ابن قدامة في المغني: قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أنه لا رمل على النساء حول البيت، ولا بين الصفا والمروة، وليس عليهن اضطباع؛ وذلك لأن الأصل فيهما إظهار الجلد، ولا يقصد ذلك في حق النساء، ولأن النساء يقصد فيهن الستر، وفي الرمل والاضطباع تعرض للتكشف. ا هـ [٥] .

---

[١]) أخرجه البخاري في صحيحه – واللفظ له – في كتاب الحج – باب ما جاء في السعي بين الصفا والمروة ٥٠٢/٣ ح ١٦٤٤، ومسلم في صحيحه في كتاب الحج – باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة ٦/٩.

[٢]) سورة الأحزاب /٥٩.

[٣]) سورة النور /٣١.

[٤]) انظر: كتاب المبسوط ٣٣/٤، والهداية للمرغيناني ٥١٤/٢، والكافي لابن عبد البر ٦٨/١ ظ، والمجموع ٣٦٢/٧، والمغني ٣٩٤/٣، وشرح العمدة ٤٦٦/٢، ٤٧٨. والإجماع ص / ٦١.

[٥] ٣/٣٩٤ (، وانظر قول ابن المنذر في كتابه الإجماع ص / ٦١.

وقد ذكر النووي - رحمه الله - في كتابه المجموع [1] وجها في مذهب الشافعية أن المرأة إن سعت ليلاً حال خلو المسعى: استحب لها السعي في موضع السعي كالرجل.

لكن الصحيح في مذهب الشافعية هو ما ذكر أولاً. كما أشار إلى ذلك في المجموع. فالمشروع في حقها المشي سواء سعت ليلاً، أو نهارًا خلا السعي أو لم يخل؛ لأنها عورة، وأمرها مبني على الستر، والمسعى ليس خاصا بها بل هو مكان عام لجميع المسلمين. والله أعلم.

٥ - الركوب أثناء الوقوف بعرفة:

ذهب أكثر العلماء؛ وهم المالكية والشافعية والحنابلة - إلى أن الركوب أثناء الوقوف بعرفات على الدابة، أو السيارة، وما أشبه ذلك سنة؛ لأن الركوب أجمع لأمر الإنسان، وأدعى لانقطاعه عما يشغله عن التفرغ لعبادة الوقوف في عرفات [2] .

ومن أدلة ذلك:

١ - حديث أسامة بن زيد - رضي الله عنهما - قال: « كُنْتُ رِدْفَ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - بِعَرَفَاتٍ، فَرَفَعَ يَدَيْهِ يَدْعُو، فَمَالَتْ بِهِ نَاقَتُهُ، فَسَقَطَ خِطَامُهَا [3] قَالَ: فَتَنَاوَلَ الْخِطَامَ بِإِحْدَى يَدَيْهِ وَهُوَ رَافِعٌ يَدَهُ الأُخْرَى » [4] أخرجه الإمام أحمد والنسائي.

والركوب سنة في حق الرجال، والنساء عند المالكية والحنابلة، فهم أطلقوا القول بأنه مستحب و لم يفرقوا بين الرجال والنساء.

---

[1]) ٨/٧٥.

[2]) انظر: كتاب الكافي لابن عبد البر ٣٧٢/١، وحلية العلماء ٣٣٩/٢، والمجموع ٣٦٣/٧، ١١١/٨، وهداية السالك ص / ١٢٤٩، والمغني ٤١٠/٣، وشرح العمدة ٥٠٢/٢.

[3]) الخطام: هو حبل من ليف، أو شعر، أو قطن، أو غير ذلك يجعل في أحد طرفيه حلقة، ثم يشد فيه الطرف الآخر حتى يصير كالحلقة، ثم يقاد به البعير، ثم يثنى على مخطمه .

انظر: كتاب النهاية في غريب الحديث باب الحاء مع الطاء.

[4]) أخرجه الإمام أحمد في مسنده - واللفظ له - ٢٠٩/٥، والنسائي في سننه في كتاب الحج، باب رفع اليدين في الدعاء بعرفة ٢٥٤/٥ .

وقال الشوكاني في نيل الأوطار ٧٠/٥: رجاله رجال الصحيح. أهـ.

وذهب الشافعية إلى أن سنة الركوب خاصة بالرجال، أما النساء فإنهن يقفن بعرفة جالسات على الأرض؛ لأنه أصون لهن وأستر.

وهذا هو الراجح – والله أعلم – فمتى كان وقوفها على حالة يكون أصون لها وأستر فهي أفضل من غيرها. لكن ذلك يختلف بحسب المركوب، فإذا كانت راحلة عليها هودج خاص بالمرأة يكنها ويسترها، أو كانت راكبة على سيارة مستورة وما أشبه ذلك فهو أفضل، أما إن كان الركوب على قتب الدابة، أو سطح السيارة، وما أشبه ذلك مما يؤدي إلى ظهورها وتكشفها – فالجلوس أفضل في هذه الحالة والله أعلم.

٦ – ذبح الحاج هديه بنفسه:

ومن السنن الفعلية – في حق الرجال – في الحج: أن يذبح الحاج هديه بنفسه؛ سواء كان الهدي واجبًا، أو تطوعا، وذلك باتفاق الأئمة الأربعة [١] .

ومن أدلة مشروعية ذلك:

حديث جابر بن عبد الله في صفة حجة النبي – ﷺ –، وفيه « ثُمَّ انْصَرَفَ – أي النَّبِيُّ – ﷺ – إِلَى الْمَنْحَرِ، فَنَحَرَ ثَلاَثًا وَستِّينَ بِيَدِهِ، ثُمَّ أَعْطَى عَلِيًّا، فَنَحَرَ مَا غَبَرَ، وَأَشْرَكَهُ فِي هَدْيِه » [٢] الحديث، أخرجه مسلم.

أما المرأة: فلا يستحب لها ذلك؛ لأن ذلك قد يؤدي إلى تكشفها، وظهور العورة منها، وهي في مجمع عظيم، وموقف كريم فالحشمة والوقار والستر: جعل ذلك أمرا غير مطلوب منها وإنما توكل غيرها.

ودليل ذلك: حديث عائشة – رضي الله عنها – قالت: « خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ – لِخَمْسٍ بَقِينَ مِنْ ذِي الْقَعْدَةِ لاَ نَرَى إِلاَّ الْحَجَّ، فَلَمَّا دَنَوْنَا مِنْ مَكَّةَ أَمَرَ رَسُولُ

---

[١]) انظر: كتاب المبسوط ١٤٦/٤، وبدائع الصنائع ٩٧/٥، والكافي لابن عبد البر ٤٢٤/١، والمجموع ١١٨٩/٨، والمغني ٤٣١/٣، وشرح العمدة ٥٣٣/٢.

[٢]) سبق تخريجه.

اللَّهِ – ﷺ – مَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ هَدْيٌ إِذَا طَافَ وَسَعَى بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ أَنْ يَحِلَّ، قَالَتْ: فَدُخِلَ عَلَيْنَا يَوْمَ النَّحْرِ بِلَحْمِ بَقَرٍ، فَقُلْتُ: مَا هَذَا ؟ قَالَ: نَحَرَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ – عَنْ أَزْوَاجِهِ » [1] أخرجه البخاري.

فحيث ذبح رسول اللّه – ﷺ – عن أزواجه، ولم يحثهن على تولي ذلك بأنفسهن: فقد دل ذلك على أنه لا يستحب للمرأة أن تتولى ذبح هديها بنفسها، لمظنة التكشف، والاختلاط بالرجال، فإن تحقق ذلك فإنه لا يجوز لهن حينئذ نحر هديهن. والله أعلم.

وممن صرح بذلك من العلماء الشافعية، [2] ويفهم ذلك مما جاء في المدونة [3] .

قلت: فهل يكره مالك للرجل أن ينحر هديه غيره ؟ قال: نعم كراهية شديدة، وكان يقول: لا ينحر هديه إلا هو بنفسه. ا هـ

حيث خص الكراهية بالرجل دون المرأة. والله أعلم.

---

[1]) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الحج – باب ذبح الرجل البقر عن نسائه من غير أمرهن ٣/٥٥١ ح ١٧٠٩.

[2]) انظر كتاب المجموع ٧/٣٦٤، ومناسك المرأة ص ٦٩.

[3]) ١/٤٨٥.

الفصل الخامس

تقصير المرأة شعر رأسها

من الواجبات [1] – على النساء – في الحج والعمرة التقصير من شعرهن؛ فإذا طافت – في العمرة – وسعت، قصرت، ثم حلت، وإذا كانت حاجة وجب عليها التقصير في يوم النحر، والسنة أن ترمي، ثم تنحر هديها، ثم تقصر، ثم تطوف طواف الإفاضة، وإذا فعلت اثنين من ثلاثة حلت التحلل الأول؛ فإذا فعلت الثلاثة حلت التحلل الآخر، والثلاثة هي: الرمي، والتقصير، والطواف.

وأما الرجال فالواجب في حقهم الحلق، أو التقصير، والحلق أفضل [2] .

والحلق لا يشرع للنساء، بل المشروع في حقهن التقصير فقط وعبارات الفقهاء [3] –

[1]) انظر: كتاب بدائع الصنائع ٢/١٣٣، ومواهب الجليل ٣/١٢٧، والمجموع ٨/٢٠٥، والمغني ٣/٤٣٩، وشرح العمدة ٢/٥٦٠، وفي مذهب الشافعية قول بأنه ركن من أركان الحج والعمرة وصوبه النووي في المجموع.

[2]) انظر: كتاب بدائع الصنائع ٢/١٤٠، ١٥٨، والكافي لابن عبد البر ١/٣٧٥، وجواهر الإكليل ١/١٨٢، والمجموع ٨/١٩٩، والمغني ٣/٤٣٤، وشرح العمدة ٢/٥٣٤.

[3]) ومن عبارات الحنفية قول الكاساني في بدائع الصنائع ٢/١٤١، ولا حلق على المرأة لما روى ابن عباس، ولأن الحلق في النساء مثلة، ولهذا لم تفعله واحدة من نساء النبي – صلى اللّه عليه وسلم –. ولكنها تقصر. ا هـ .

ومن عبارات المالكية قول الحطاب في مواهب الجليل ٣/١٢٩ قال في التوضيح: ويكره لها الحلاقة هكذا حكى البلشي في شرح الرسالة، وحكى اللخمي أن الحلق للمرأة ممنوع؛ لأنه مثلة بها... وقال ابن عرفة: وليس على النساء إلا التقصير. ا هـ .

ومن عبارات الشافعية قول الإمام النووي في المجموع ٨/٢٤: أجمع العلماء على أنه لا تؤمر المرأة بالحلق، بل وظيفتها التقصير من شعر رأسها، قال الشيخ أبو حامد، والدارمي، والماوردي وغيرهم يكره لها الحلق. وقال القاضي أبو الطيب، والقاضي حسين في تعليقهما: لا يجوز لها الحلق ا هـ .

من عبارات الحنابلة قول ابن قدامة في المغني ٣/٤٣٩: والمشروع للمرأة التقصير دون الحلق لا خلاف في ذلك. ا هـ.

في الحلق – تدور بين الكراهة، وعدم الجواز والتصريح بعدم الجواز أوْلى.

وقد استدلوا بما يأتي:

١ – حديث ابن عباس – رضي الله عنهما – قال: قال رسول اللّه – ﷺ – « لَيْسَ عَلَى النِّسَاءِ حَلْقٌ، إِنَّمَا عَلَى النِّسَاءِ التَّقْصِيرُ. » [١] .

٢ – حديث عائشة – رضي الله عنها – أن رسول اللّه – ﷺ – قال: « مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ » [٢] متفق عليه.

وعموم هذا الحديث دليل على النهي عن حلق المرأة رأسها في النسك إذ العمل المأمور به التقصير [٣] .

٣ – حديث ابن عباس – رضي الله عنهما – عن النبي – ﷺ – « أَنَّهُ لَعَنَ الْمُتَشَبِّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ، وَالْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ » [٤] أخرجه البخاري وأبو داود وغيرهما.

وفي اختيار المرأة للحلق، وترك التقصير المشروع لها: تشبه بالرجال فيما شرع لهم وندبوا إليه [٥] .

٤ – حديث عائشة – رضي الله عنها – « أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – نَهَى الْمَرْأَةَ أَنْ تَحْلِقَ رَأْسَهَا » [٦] أخرجه الترمذي.

---

[١] أخرجه أبو داود في سننه في كتاب المناسك – باب الحلق والتقصير ٥٠٢/٢ ح ١٩٨٤، ١٩٨٥، وقد سكت عنه أبو داود فهو عنده حسن. وكذا قال الإمام النووي في المجموع ١٩٧/٨٩ رواه أبو داود بإسناد حسن. ا هـ.

[٢] أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الصلح – باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود – ٣٠١/٥ ح ٢٦٩٧، ومسلم في كتاب الأقضية – باب نقض الأحكام الباطلة ورد محدثات الأمور – ١٦/١٢.

[٣] انظر: كتاب المجموع ٢٠٤/٨، وطرح التثريب ١١٥/٥.

[٤] أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب اللباس – باب المتشبهين بالنساء والمتشبهات بالرجال ٣٣٢/١٠ ح ٥٨٨٥، وأبو داود في سننه في كتاب اللباس – باب في لباس النساء ٣٥٤/٤ ح ٤٠٩٧.

[٥] انظر: كتاب المجموع ٢٠٤/٨، وطرح التثريب ١١٥/٥.

[٦] أخرجه الترمذي في سننه في كتاب الحج – باب ما جاء في كراهية الحلق للنساء ٢٥٧/٣ ح ب ٩١٤، ٩١٥، وقال النووي في المجموع ٢٠٤/٨، ولا دلالة في هذا الحديث لضعفه ا هـ.

كيفية تقصير المرأة رأسها:

تقصر المرأة من رأسها في الحج، والعمرة قدر أنملة [1] من جميع رأسها فإن كان مضفرًا أخذت من كل ضفيرة هذا القدر، وإلا يكن كذلك جمعته إلى مقدم رأسها، ثم أخذت منه قدر أنملة [2] .

قال أبو داود [3] سمعت أحمد سئل عن المرأة تقصر من كل رأسها قال: نعم تجمع شعرها إلى مقدم رأسها، ثم تأخذ من أطراف شعرها قدر أنملة.

وقال – أيضًا – قال أحمد: تأخذ من أطراف شعرها قدر أنملة. ا هـــ.

وقد سئل عمر – رضي الله عنه – كم تقصر المرأة ؟ فقال: مثل هذا، وأشار إلى أنملته [4] .

---

[1]) الأنملة: رأس الأصبع من المفصل الأعلى. انظر: كتاب الصحاح، فصل النون باب اللام.

[2]) انظر: كتاب بدائع الصنائع ١٤١/٢، مواهب الجليل ١٢٩/٣، والمجموع ٢٠٤/٨، والمغني ٤٣٩/٣، والتحقيق والإيضاح ص / ٤٤.

[3]) مسائل الإمام أحمد رؤية أبي داود ص / ١٣٦، والمغني ٤٤٠/٣.

[4]) أورده الكاساني في البدائع ١٤١/٢، وأشار إليه البابرتي في شرح العناية على الهداية ٤٩٠/٢.

خاتمة البحث

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات. وأسأله حسن الخاتمة، وصلاح العاقبة، وأشكره سبحانه على ما يسر لي من بداية هذا البحث وختامه. وأصلي وأسلم على أشرف رسله وخاتم أنبيائه وعلى آله وصحابته أجمعين.

وبعد:

فإنه يتضح لقارئ هذا الموضوع، والباحث فيه. وفي أمثاله من أركان الإسلام وشرائعه الأمور الآتية:

أولاً: أنه لا فرق بين الرجال، والنساء في أمور العقيدة، كالتوحيد والإيمان بالله سبحانه وتعالى. وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره، وما يجب اعتقاده في كل ركن من هذه الأركان. وما يجب اعتقاده في أمور دار البرزخ، ودار الآخرة وما فيهما من الثواب والعقاب، فما يجب على الرجال يجب بعينه على النساء؛ لأنه لا أثر للفرق بين الرجال والنساء – في صفة الخلق، ووظائف الحياة – على القيام بالإيمان، وما يتبعه من أمور العقيدة.

ثانيًا: أنه لا فرق بين الرجال والنساء في أصل العبادة، فكل من الرجال والنساء خلق لعبادة اللّه وحده لا شريك له، وقد خاطبهم اللّه جميعا. ويقول اللّه سبحانه وتعالى:

﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (1) .

---

(1) سورة الذاريات /٥٦.

ويقول سبحانه: ﴿ فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَـٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ ۖ بَعْضُكُم مِّنۢ بَعْضٍ ۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَأُخْرِجُوا۟ مِن دِيَـٰرِهِمْ وَأُوذُوا۟ فِى سَبِيلِى وَقَـٰتَلُوا۟ وَقُتِلُوا۟ لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّـَٔاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ ثَوَابًا مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسْنُ ٱلثَّوَابِ ﴾ [1].

ويشترط في قبول هذه العبادة – من الرجال والنساء – شرطان: الإخلاص لله – عز وجل – في هذه العبادة وحده دون سواه. ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ ﴾ [2].

والشرط الثاني: المتابعة للرسول – ﷺ – في أداء هذه العبادة من غير زيادة أو نقصان. يقول اللَّه سبحانه: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾ [3].

ثالثًا: أن اللَّه – عز وجل – خلق هذين الجنسين وجعلهما يشتركان في بعض صفات الخلق ويختلفان في أخرى، وشرع لهما وظائف في هذه الحياة يشتركان في بعضها ويختلفان في أخرى فلم يخلقا على صفة واحدة، ولم يكلفا بعلم واحد.

رابعًا: أن اللَّه – عز وجل – شرع للنساء عبادات خاصة كالستر والحجاب، واشتراط المحرمية في السفر، وغيرها مما يساعدهن ويؤهلهن للقيام بوظائفهن. كما أن اللَّه – عز وجل – خفف عنهن – مقابل ذلك – بعض العبادات التي تشق عليهن مع قيامهن بوظيفتهن؛ كالجهاد، وطواف الوداع، وقضاء الصلاة في فترة الحيض وغيرها.

خامسًا: أن المرأة تختلف عن الرجل في بعض أحكام المناسك بسبب اختلافها عن الرجل في بعض صفات الخلق، ووظائف الحياة.

---

[1]) سورة آل عمران /١٩٥.

[2]) سورة البينة /٥.

[3]) سورة الحشر /٧.

سادسًا: أن المرأة لا تختلف عن الرجل في شيء من أركان الحج والعمرة - إلا الطواف الركن أثناء الحيض والنفاس فإنها تمنع منه -؛ لأنه يمكن للمرأة أن تؤدي الأركان كما يؤديها الرجل بلا مشقة، ولا حرج وإنما تخالفه في بعض شروطهما وواجباتهما وسننهما.

سابعًا: أن واجبات الحج التي لا تخالف فيها المرأة الرجل: لا تسقط عنها؛ ولكنها تجب عليها بما لا يشق عليها، وبما لا ينافي ما أوجبه الله عليها من الستر والحجاب إلا طواف الوداع فإنه يسقط عنها حال الحيض والنفاس.

ثامنًا: أن سنن الحج التي لا تتمكن المرأة من أدائها مع المحافظة على سترها وحجابها فإنها لا تشرع لها. بل قد تأثم بفعلها؛ لأن واجب الستر والحجاب مقدم على تلك السنن.

هذا والله أسأل أن ينفع بهذا البحث، وأن يثيب كاتبه، وقارئه، والمعين على نشره إنه سميع مجيب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وصلى الله وسلم وبارك على عبده ونبيه محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهرس المراجع

وهي مرتبة بحسب حروف الهجاء

(أ)

- الإِجماع: تأليف أبي بكر بن محمد بن المنذر (ت ٣١٨ هـــ) تحقيق أبو حماد صغير أحمد، الطبعة الأولى (١٤٠٣ هـــ)، الناشر / دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض.

- أحكام القرآن: تأليف القاضي أبي بكر محمد بن عبد اللَّه المعروف بابن العربي (ت ٥٤٣هـــ) تحقيق علي محمد البجاوي، الطبعة الثالثة (١٣٩٢ هـــ)، الناشر / إِدارة المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

- أخبار مكة: تأليف أبي الوليد محمد بن عبد اللَّه الأزرقي (ت ٢٠٤هـــ)، تحقيق رشدي ملحس، الطبعة الثالثة ١٣٩٩ هـــ، الناشر / دار الثقافة – بيروت.

- إِرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، تأليف / محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـــ، الناشر / المكتب الإِسلامي.

- الاستيعاب في أسماء الأصحاب: تأليف / أبي عمر يوسف بن عبد البر (ت ٤٦٣هـــ)، الطبعة الأولى ١٣٢٨ هـــ، الناشر / مكتبة المثنى بهامش كتاب الإِصابة.

أسهل المدارك شرح إِرشاد السالك: تأليف أبي بكر بن حسن الكشناوي، الطبعة الأولى، الناشر / دار الكتاب الجديد ببيروت.

- الإِصابة في تمييز الصحابة: تأليف / الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـــ) الطبعة الأولى ١٣٢٨ هـــ، الناشر / مكتبة المثنى ببيروت.

– الإِنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإِمام المبجل أحمد بن حنبل: تأليف / أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي (ت ٨٨٥هـ)، الطبعة الثانية (١٤٠٠ هـ)، الناشر / دار إِحياء التراث العربي ببيروت.

– أوضح المسالك إِلى ألفية ابن مالك: تأليف / أبي محمد عبد اللَّه بن يوسف بن هشام (ت٧٦١ هـ) مطبوع معه كتاب إِرشاد السالك إِلى تحقيق أوضح المسالك، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد.

– الإِيضاح والتبيان في معرفة المكيال والميزان: تأليف / أبي العباس نجم الدين بن الرفعة الأنصاري (ت ٧١٠ هـ)، حققه وقدم له الدكتور / محمد أحمد إِسماعيل الخاروف، الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ، الناشر / مركز البحث العلمي وإِحياء التراث الإِسلامي في كلية الشريعة والدراسات الإِسلامية بمكة.

(ب)

– بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع: تأليف / علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧ هـ) الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ، الناشر / دار الكتاب العربي ببيروت.

– بداية المجتهد ونهاية المقتصد: تأليف / أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٥٩٥هـ) الطبعة الثالثة ١٣٧٩ هـ، الناشر / شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

– بلغة السالك لأقرب المسالك إِلى مذهب الإِمام مالك: تأليف / أحمد بن محمد الصاوي (ت١٢٤١هـ)، الناشر / دار إِحياء الكتب العربية.

(ت)

– تاريخ بغداد: تأليف / أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ) الناشر / دار الكتاب العربي ببيروت.

– التاج والإِكليل لمختصر خليل: تأليف / أبي عبد اللَّه محمد بن يوسف بن أبي القاسم

الشهير بالمواق (ت٨٩٧هـــ)، الطبعة الثانية، مطبوع بهامش كتاب مواهب الجليل.

– التأريخ: تأليف الإمام يحيى بن معين (ت٢٣٣هـــ) دراسة وترتيب وتحقيق الدكتور / أحمد محمد نور سيف، الناشر / مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة.

– تحفة المحتاج بشرح المنهاج: تأليف الشيخ أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي (ت٩٧٣هـــ)، الناشر / مطبعة مصطفى محمد صاحب المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

– التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة: تأليف / سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، الطبعة الثانية والعشرون، الناشر / الشؤون الدينية للقوات المسلحة.

– التعليق: تأليف القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين (ت٤٥٨هـــ)، مخطوط ضمن مخطوطات المكتبة المركزية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية برقم (١٩٤٦ / ق).

– التعليق المغني على سنن الدارقطني: تأليف / محمد شمس الحق العظيم أبادي (ولد عام ١٢٧٣)، مطبوع بهامش سنن الدارقطني. الناشر / عالم الكتب ببيروت.

– تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك: تأليف / جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـــ) الناشر / مكتبة الثقافة ببيروت.

– تدريب الراوي، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـــ) حققه وراجعه عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية (١٣٩٩هـــ)، الناشر / دار إحياء السنة النبوية.

تذكرة الحفاظ: تأليف / الحافظ أبي عبد اللّٰه محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـــ)، الناشر / دار إحياء التراث العربي.

– التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير: تأليف / الحافظ أبي الفضل

أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق وتعليق الدكتور / شعبان محمد إسماعيل. الناشر / مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة سنة ١٣٩٩ هـ.

– تلخيص المستدرك: تأليف / الحافظ أبي عبد اللّٰه محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، مطبوع بهامش المستدرك، الناشر / مكتبة النصر الحديثة بالرياض.

– التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: تأليف / أبي عمر يوسف بن عبد البر (ت٤٦٣هـ)، تحقيق مجموعة من الباحثين، الطبعة الثانية (١٤٠٢هـ) الناشر / وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في المملكة المغربية.

التمهيد في أصول الفقه: تأليف / أبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني (ت ٥١٠هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور مفيد محمد أبو عمشة، والدكتور محمد بن علي بن إبراهيم، الطبعة الأولى (١٤٠٦ هـ) الناشر / مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة.

– تهذيب التهذيب: تأليف الحافظ أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، الطبعة الأولى (١٣٢٥هـ)، الناشر / مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند.

(ث)

– الثقات: تأليف / أبي حاتم محمد بن حبان البستي (٣٥٤هـ)، الناشر / مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بالهند.

(ج)

جامع البيان عن تأويل آي القرآن: تأليف / أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) حققه وعلق حواشيه محمود محمد شاكر، وراجعه وخرج أحاديثه أحمد محمد شاكر، الطبعة الثانية، الناشر / دار المعارف بمصر.

– الجامع الصحيح المسمى: سنن الترمذي: تأليف / أبي عيسى محمد بن عيسى بن

- سنن الترمذي (ت ٢٧٩هـ) تحقيق وشرح إبراهيم عطوة عوض الناشر / دار إحياء التراث العربي ببيروت.

- جمهرة أنساب العرب: تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن حزم (ت ٤٥٦هـ) الطبعة الأولى ١٣٠٤ هـ، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت.

- جواهر الإكليل: تأليف صالح بن عبد السميع الأزهري. الناشر / دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت.

- الجوهر النقي: تأليف علي بن عثمان المارديني المعروف بابن التركماني (ت ٧٤٥هـ) مطبوع بحاشية سنن البيهقي، الطبعة الأولى، الناشر / دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت.

(ح)

- حاشية تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: تأليف أحمد الشلبي (ت ١٠٢١هـ) الناشر / دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: تأليف / محمد بن عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ)، الناشر / دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

- حاشية ابن عابدين المسماة رد المحتار على الدر المختار، تأليف محمد أمين الشهير بابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، الطبعة الثانية ١٣٨٦ هـ، الناشر / شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

- الحجاب: تأليف أبي الأعلى المودودي (١٣٩٨هـ)، الناشر / دار الأنصار بالقاهرة.

- حجية السنة: تأليف / الدكتور عبد الغني عبد الخالق (ت ١٤٠٣هـ)، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ)، الناشر / المعهد العالي للفكر الإسلامي بواشنطن.

- حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء: تأليف / أبي بكر محمد بن أحمد القفال (ت ٥٠٧هـ)، تحقيق الدكتور / ياسين أحمد درادكه، الطبعة الأولى ١٩٨٨م، الناشر / مكتبة الرسالة الحديثة.

(ر)

– رسالة في الدماء الطبيعية: تأليف / فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الطبعة الثانية ١٣٩٨هـ، الناشر / شركة المدينة للطباعة، بجدة.

– الروض المربع شرح زاد المستقنع: تأليف / منصور بن يونس البهوتي (ت ١٠٥١هـ)، الطبعة الأولى ١٣٩٧ هـ، ومعه حاشية عبد الرحمن بن قاسم على الروض المربع.

– روضة الطالبين: تأليف / أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، الناشر / المكتب الإسلامي بدمشق.

(ز)

– زاد المحتاج بشرح المنهاج: تأليف / الشيخ عبد اللّٰه بن الشيخ حسن الحسن الكوهجي، عني بطبعه ومراجعته الشيخ عبد اللّٰه بن إبراهيم الأنصاري، الطبعة الأولى، الناشر / الشؤون الدينية بدولة قطر.

(س)

– سنن أبي داود: تأليف الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ) إعداد وتعليق عزت عبيد الدعاس، الطبعة الأولى ١٣٨٨ هـ، الناشر / محمد علي السيد. حمص.

– السنن الكبرى: تأليف / أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت ٤٥٨هـ) الناشر / دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت.

– سنن ابن ماجه: تأليف / الحافظ أبي عبد اللّٰه محمد بن يزيد القزويني ابن ماجه (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر / دار إحياء التراث العربي ١٣٩٥هـ.

– سنن النسائي: تأليف / أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ) الناشر / دار الفكر للطباعة والنشر ببيروت.

– سنن الدارقطني: تأليف الإمام علي بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)، الناشر / عالم الكتب ببيروت، وبذيله التعليق المغني على الدارقطني.

(ش)

– شرح العمدة: تأليف شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (ت٧٤٨هـ) تحقيق الدكتور / صالح بن محمد الحسن، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ) الناشر / مكتبة الحرمين بالرياض.

– شرح العناية على الهداية: تأليف / محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ) الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ، مطبوع بحاشية كتاب فتح القدير، الناشر / شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

– شرح النووي على صحيح الإمام مسلم: تأليف / أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ) الناشر / دار إحياء التراث العربي ببيروت.

(ص)

– الصحاح: تأليف / أبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ) تحقيق أحمد عبد الغفور عطار.

– صحيح البخاري: تأليف الإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت٢٥٦هـ) مع شرحه فتح الباري، قرأ أصله تصحيحا وتحقيقا سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد اللّه بن باز، الناشر / رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

– صحيح مسلم: تأليف الإمام مسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١هـ) مع شرحه للإمام النووي، الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ. الناشر / دار إحياء التراث العربي ببيروت.

(ط)

– طبقات الشافعية الكبرى: تأليف أبي نصر عبد الوهاب السبكي (ت٧٧١هـ) الطبعة الثانية، الناشر / دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت.

– طبقات الشافعية للحسيني: تأليف أبي بكر بن هداية اللّه الحسيني

(ت١٠١٤هـ) – تحقيق عادل نوهيض، الطبعة الثانية ١٩٧٩م، الناشر / دار الآفاق الجديدة ببيروت.

– طرح التثريب في شرح التقريب تأليف أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦هـ)، وولده القاضي أبي زرعة العراقي (ت٨٢٦هـ)، الناشر / دار إِحياء التراث العربي.

(ع)

– العمدة في أصول الفقه: تأليف القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين (ت٤٥٨هـ) تحقيق الدكتور أحمد سير مباركي، الطبعة الأولى ١٤٠٠ هـ الناشر / مؤسسة الرسالة.

العمدة: تأليف أبي محمد عبد اللَّه بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢١هـ) خرج أحاديثه عبد اللَّه بن سفر الغامدي ومحمود غيليب العتيبي، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، الناشر / مكتبة الطرفين بالطائف.

(ف)

– الفتاوى الهندية المسماة (بالفتاوى العالمكيرية) تأليف جماعة من علماء الهند، الطبعة الرابعة، الناشر / دار إِحياء التراث العربي للنشر والتوزيع ببيروت.

– الفتح الرباني لترتيب مسند الإِمام أحمد، تأليف أحمد عبد الرحمن البناء الشهير " بالساعاتي ". الناشر / دار الشهاب بالقاهرة.

– الفروع: تأليف الإِمام أبي عبد اللَّه محمد بن مفلح المقدسي (ت٧٦٣هـ). أشرف على مراجعتها وضبطها الشيخ عبد اللطيف محمد السبكي، الطبعة الثالثة ١٣٧٩هـ، الناشر / عالم الكتب ببيروت.

– فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت: تأليف الشيخ محب اللَّه بن عبد الشكور، (ت١١١٩هـ)، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية، ببولاق مصر، ١٣٢٤ هـ مطبوع مع المستصفى للغزالي، الناشر / مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع بالقاهرة.

(ق)

- القاموس المحيط: تأليف العلامة محمد بن يعقوب. الفيروزبادي (ت٨١٧هـ) كتب حواشيه نصر الهوريني، وصححه محمد محمود الشنقيطي.

- القرى لقاصد أم القرى: تأليف الحافظ أبي العباس أحمد بن عبد اللَّه بن محمد بن أبي بكر محب الدين الطبري (ت٦٩٤هـ) عارضه بمخطوطات مكة والقاهرة مصطفى السقا الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ، الناشر / شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(ك)

- الكافي، تأليف الحافظ أبي عمر يوسف بن عبد اللَّه بن محمد بن عبد البر النميري القرطبي (ت٤٦٣) تحقيق وتقويم الدكتور محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ، الناشر / مكتبة الرياض الحديثة بالرياض.

- الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل: تأليف أبي محمد عبد اللَّه بن قدامة المقدسي (ت٦٣١هـ) تحقيق زهير الشاويش، الطبعة الثانية ١٣٩٩ هـ، الناشر / المكتب الإسلامي.

- كشاف القناع عن متن الإقناع، تأليف الشيخ منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت١٠٥١هـ) طبع بمطبعة الحكومة بمكة ١٣٩٤ هـ، أمر بطبعه المغفور له الملك فيصل بن عبد العزيز آل سعود.

(ل)

لسان العرب: تأليف العلامة أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور (ت٧١١هـ) الناشر / دار صادر بيروت.

(م)

- المبسوط: تأليف أبي بكر محمد بن أحمد السرخسي (ت ٤٩٠هـ)، الطبعة الثالثة (١٣٩٨هـ)، الناشر / دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت.

- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: تأليف علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، الناشر / دار الكتاب ببيروت.

– المجموع شرح المهذب: تأليف الإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ) وبهامشه كتاب فتح العزيز للرافعي، وكتاب التلخيص الحبير لابن حجر، الناشر / دار الفكر.

– مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، تصوير الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.

– المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل: تأليف أبي البركات عبد السلام بن تيمية (ت٦٥٢هـ) الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ، الناشر / مكتبة المعارف بالرياض، ومعه كتاب النكت والفوائد السنية لابن مفلح الحنبلي.

– المحصول في علم أصول الفقه: تأليف محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت٦٠٦هـ) تحقيق الدكتور طه جابر العلواني، الطبعة الأولى ١٣٩٩ هـ الناشر / لجنة البحوث والتأليف والترجمة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

– المحلى: تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر، الناشر دار الفكر.

– مختصر خليل: تأليف العلامة خليل بن إسحاق المالكي (ت٧٦٧هـ)، الناشر / مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٤١هـ.

– مختصر سنن أبي داود: تأليف عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت٦٥٦هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر، ومحمد حامد الفقي، الناشر / دار المعرفة ببيروت ١٤٠٠ هـ مطبوع معه كتابي معالم السنن للخطابي، وتهذيب السنة لابن القيم.

– المدونة الكبرى للإمام مالك رواها سحنون بن سعيد التنوخي عن عبد الرحمن بن القاسم العتقي عن الإمام مالك، مصورة عن الطبعة الأولى، الناشر / دار صادر بيروت.

– المرأة في القرآن: تأليف عباس محمود العقاد (ت١٣٨٤هـ) الطبعة الثالثة ١٩٦٩م، دار الكتاب العربي، بيروت.

– المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: تأليف أبي محمد عبد الحق بن عطية

الأندلسي (ت٥٤ هـــ) حققه مجموعة من العلماء، الطبعة الأولى ١٣٩٨ هـــ، طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير دولة قطر.

– مسائل الإمام أحمد: رواية أبي داود، تأليف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، الناشر / دار الباز للنشر والتوزيع بمكة.

– المستدرك على الصحيحين: تأليف الحاكم أبي عبد اللَّه بن البيع النيسابوري (ت٤٠٥هـــ) الناشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة بالرياض.

– مسند الإمام أحمد: تأليف الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـــ) الناشر / دار صادر ببيروت.

– المسند شرح وتعليق أحمد شاكر. الناشر / دار المعارف بمصر.

– المسودة في أصول الفقه، تأليف الجد، والأب، والحفيد من آل تيمية. جمعها وبيضها أبو العباس أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني الغزالي (ت٧٤٥هـــ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. أمر بطبعه الشيخ علي بن عبد اللَّه آل ثاني.

– المصنف في الأحاديث والآثار، تأليف الحافظ عبد اللَّه بن محمد بن أبي شيبة (ت٢٣٥هـــ). الناشر الدار السلفية بالهند.

– المصنف: تأليف الحافظ عبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت٢١١هـــ)، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي. الطبعة الأولى ١٣٩٠ هـــ، الناشر / المجلس العلمي.

– معالم السنن: تأليف الإمام أبي سليمان أحمد بن محمد الخطابي (ت٣٨٨هـــ) الطبعة الثانية ١٤٠١ هـــ، الناشر / المكتبة العلمية ببيروت.

– معجم البلدان: تأليف ياقوت بن عبد اللَّه الحموي (ت٦٢٦هـــ).

– المغني: تأليف أبي محمد عبد اللَّه بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢١هـــ) الناشر مكتبة الرياض الحديثة ١٤٠١هـــ.

– مناسك المرأة: تأليف أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـــ) تحقيق الدكتور صالح بن عبد الرحمن الأطرم، طبع ضمن بحوث العدد الخامس عشر من أعداد مجلة أضواء الشريعة التي تصدرها كلية الشريعة بالرياض.

– مناسك النووي: تأليف أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦ هـــ). الناشر / المكتبة السلفية بالمدينة.

– المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة: تأليف إبراهيم بن إسحاق الحربي (ت٢١٤هـــ) تحقيق الأستاذ حمد الجاسر، الطبعة الثانية ١٤٠١ هـــ، الناشر / دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر بالمملكة العربية السعودية.

– المنتقى شرح موطأ الإمام مالك: تأليف القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت٤٩٤هـــ) الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـــ، الناشر / مطبعة دار السعادة بمصر.

– منتهى الإرادات: تأليف محمد بن أحمد الفتوحي (ت٩٢٠)، الناشر / مكتبة دار العروبة ١٣٨١هـــ.

– مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: تأليف أبي عبد اللَّه محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المعروف " بالحطاب " (ت٩٥٤هـــ)، الناشر مكتبة النجاح بليبيا؛ مطبوع بهامشه التاج والإكليل لمختصر خليل للمواق.

– الموطأ: تأليف الإمام أبي عبد اللَّه مالك بن أنس (ت١٧٩هـــ)، الناشر / المكتبة الثقافية ببيروت، مطبوع معه كتاب تنوير الحوالك شرح موطأ مالك للسيوطي.

– ميزان الاعتدال: تأليف الحافظ أبي عبد اللَّه محمد بن أحمد عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـــ)، الناشر / دار إحياء الكتب العربية.

(ن)

– نصب الراية لأحاديث الهداية: تأليف عبد اللَّه بن يوسف الزيلعي، (ت٦٧٢هـــ)، الطبعة الثانية، الناشر / المجلس العلمي بالهند.

– النهاية في غريب الحديث: تأليف أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري المعروف بابن الأثير (ت٦٠٦هـــ)، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، الناشر المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ.

- نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: تأليف محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة الرملي الشهير بالشافعي الصغير (ت ١٠٠٤ هـ)، الناشر / المكتبة الإسلامية، مطبوع معه حاشية أبي الضياء الشبراملي، وحاشية المغربي الرشيدي.

- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: تأليف القاضي محمد بن علي الشوكاني، (ت ١٢٥٠هـ) الناشر شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر.

(هـ)

- هداية السالك: تأليف أبي عمر عبد العزيز بن محمد بن جماعة الكناني (ت ٧٦٧هـ) تحقيق الدكتور صالح بن ناصر الخزيم، مضروب على الآلة الكاتبة.

- الهداية: تأليف أبي الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني (ت ٥١٠هـ). الناشر / مطابع القصيم.

- الهداية شرح بداية المبتدي: تأليف علي بن أبي بكر المرغيناني (ت ٥٩٣) الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ، الناشر شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، مطبوع مع شرحه فتح القدير لابن الهمام.

الأصول الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغيرهم في المجتمعات غير المسلمة [(١)]

للدكتور

محمد أبو الفتح البيانوني

الأستاذ المشارك بكلية الدعوة

الإِسلامية بالمدينة المنورة

[1]) أصل هذا البحث محاضرة كتبت لمخيّم اتحاد المنظمات الإِسلامية في " فرنسا " وألقيت في شهر ذي الحجة عام ١٤١٠ هـ، الموافق الشهر السابع من عام ١٩٩٠ م.

الحمد لله رب العالمين، القائل في كتابه المبين:

﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ . إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ (1) .

والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي « عَادَ يَهُودِيًّا مَرِيضًا، وَعَرَضَ عَلَيْهِ الإِسْلاَمَ فَأَسْلَمَ فَخَرَجَ فَرِحًا وَهُوَ يَقُولُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْقَذَهُ مِنَ النَّارِ » (2) والذي قال اللّه في حقه:

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ (3) .

ورضي اللّه عن الصحابة والتابعين، وعن الأئمة المجتهدين، والعلماء العاملين وعمّن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فإن موضوع الأصول الشرعية للعلاقات بين المسلمين وغيرهم ولا سيما في المجتمعات غير المسلمة هام ودقيق ، وإن أهميته ودقته في نظري تعود إلى عدة اعتبارات، هي:

أ – إنه يجيب عن تساؤل ينبع من واقع المسلمين ومعايشتهم، فكم من المسلمين اليوم من يعيش في المجتمعات غير الإسلامية !! ولا شك أن من واجب المسلم التعرف على حكم هذه المعايشة، ليكون على بصيرة من أمره.

ب – إنه موضوع قلّ أن يُعنى به الباحثون المعاصرون، نظرًا لعلاقته بالقانون الدولي في الإسلام، ويمثل جانبًا من جوانب الفقه السياسي الذي لا يجدي البحث فيه كثيرًا

---

(1) سورة هود /١١٨ – ١١٩.

(2) الحديث رواه البخاري، رقمه (١٣٥٦)، صحيح البخاري مع فتح الباري ٢١٩/٣.

(3) سورة الأنبياء /١٠٧.

في غياب سلطان الإسلام السياسي، لأن للفقه السياسي في الإسلام متطلباته الخاصة، وبيئته المناسبة، وكل فقه ينشأ في غير بيئته المناسبة، ولا تتوفر له متطلباته الخاصة، يظهر جافا غريبا من جهة، أو يخرج فجّا غير ناضج من جهة أخرى.

جـ - إنه موضوع اضطربت فيه المواقف العلمية الحديثة، وبرزت حوله بعض الآراء والفتاوى المتباينة، إذ طبّق فيه بعض العلماء اليوم أحكاما سابقة صدرت عن فقهاء المسلمين في عهود سياسية مستقرة، دون تنبه لمدى مطابقتها للواقع الإسلامي اليوم، سواء من حيث تطابق المصطلحات، أو توافق الأحكام وانسجامها، فقد غفل بعض المفتين اليوم في مثل هذه المسائل، عن ضرورة تحرير المصطلحات، والتأكد من تحقيق تلك المطابقات، فتعارضت فيها آراؤهم وفتاواهم.

لهذا كله، قررت الكتابة في هذا الموضوع وبحثه، على الرغم من قلة البضاعة، فرجعت إلى المصادر الأصلية، الكتاب والسنة، وإلى بعض المراجع العلمية فيه، القديمة منها والحديثة، مستعينا بالله ومستهديه، آملا أن أوفق إلى وضع بعض المعالم فيه، وأطرح حوله بعض النظرات، ليكون خطوة في طريق دراسته ومتابعة بحثه من قبل المهتمين والمتخصصين.

وسأبدأ بحثي هذا: بمقدمة عن طبيعة العلاقات الشرعية بين المسلمين وغيرهم بوجه عام، ولا سيما في المجتمعات غير المسلمة.

ثم أعرج على تحديد المصطلحات المطلوبة، وبيان نشأتها، والآثار المترتبة عليها، ومن ثم أتكلم عن موقع البلاد المختلفة اليوم من هذه المصطلحات.

ثم أختم ببيان حكم وجود المسلمين في ديار الغرب، وبيان الطبيعة المفترضة لهذا الوجود، والله وحده ولي العون والتوفيق.

مقدمة عن طبيعة العلاقة بين المسلمين وغيرهم بعامة، وفي المجتمعات غير المسلمة خاصة:

الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم، أن لا تختلف من زمن إلى آخر، أو في مجتمع إسلامي أو غير مسلم، وإذا اختلفت هذه العلاقة، فإنما يعود اختلافها إلى أحوال المسلمين من جهة، أو اختلاف مواقف غيرهم منهم من جهة أخرى.

ذلك، لأن من أوْلى خصائص الأمة المسلمة، أنها " أمةٌ داعية "، قال تعالى:

﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾ [1] .

وقال تعالى:

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [2] .

فالمسلم داعٍ أينما حلّ وارتحل، وحيثما وجد، وكلما كان أكثرَ احتكاكا بغيره برزت تلك الخصيصة الدعوية في حياته، كما هو شأن وجود المسلمين في المجتمعات غير الإسلامية.

فأصلُ العلاقة بين المسلمين وغيرهم " علاقةٌ دعويةٌ "، منها تنبثق العلاقات الجزئية التفصيلية، وعلى أساسها وتنوّع مواقف الناس منها تتحدد العلاقات الأخرى.

فمن علاقة الدعوة تنبثق علاقات " الرحمة والشفقة " قال تعالى:

﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾ [3] .

---

[1]) سورة آل عمران /١١٠.

[2]) سورة سبأ /٢٨.

[3]) سورة الأنبياء /١٠٧.

ومن العلاقة الدعوية تنبثق علاقةُ " المُسَالَمَة، والبرِّ بالمسالمين " وعلاقَةُ " الحرب والشدة على المحاربين " قال تعالى:

﴿ ۞ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَجۡعَلَ بَيۡنَكُمۡ وَبَيۡنَ ٱلَّذِينَ عَادَيۡتُم مِّنۡهُم مَّوَدَّةٗۚ وَٱللَّهُ قَدِيرٞۚ وَٱللَّهُ غَفُورٞ رَّحِيمٞ . لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ . إِنَّمَا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَأَخۡرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخۡرَاجِكُمۡ أَن تَوَلَّوۡهُمۡۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ [1] .

وقال تعالى:

﴿ ۞ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ [2] .

ومن العلاقة الدعوية تنبثق علاقة " العدل والإحسان "، قال تعالى:

﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾ [3] .

وقال: ﴿ وَلَا يَجۡرِمَنَّكُمۡ شَنَـَٔانُ قَوۡمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعۡدِلُواْۚ ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ ﴾ [4] .

وعلى أساس هذه العلاقات السابقة وغيرها من العلاقات الأخرى الدعوية، تُنَزَّلُ معاني الآيات التي وصفت المؤمنين بأنهم:

﴿ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡ ﴾ [5] .

وقوله: ﴿ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [6] .

---

[1]) سورة الممتحنة /٧ – ٩.

[2]) سورة الأنفال /٦١.

[3]) سورة النحل /٩٠.

[4]) سورة المائدة /٨.

[5]) سورة الفتح /٢٩.

[6]) سورة المائدة /٥٤.

وعلى هذا الأساس تتلاقى الآيات التي أثبتت الولاء للمؤمنين، والبراء من الكافرين، قال تعالى:

﴿ قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ ﴾ [1] .

وبهذا الفهم الصحيح للنصوص الشرعية، تتوازن العلاقات، وتتلاقى الصفات وتنسجم معاني النصوص والآيات.

وإذا كانت علاقة المسلمين بالمسلمين، تقوم على أساس " المحبة والمودة، والولاء والنصرة، والإحسان والإيثار " فإن علاقة المسلمين بغيرهم تقوم على أساس " الدعوة، والرحمة، والعدل والوفاء، والبَراء، ومُسَالَمَة المُسالمين، ومحاربة المحاربين ".

وإن تحديدَ هذه العلاقات، أو تغيرها من حال إلى حال، رَهْنٌ بحال الأمة الداعية وواقعها من ضَعْفٍ أو قوة من جهة، وبمواقف الآخرين من هذه الدعوة حربًا أو مسالمةً من جهة أخرى، كما هو منوط بالمصلحة العامة للمسلمين القريبة منها والبعيدة، التي يراها الإمام المسلم، فيقدرها ويحددها هو، أو من ينوب منابه من أهل الحل والعقد حَصْرًا، ولا تُترك هذه التقديراتُ للاجتهادات الفردية والآراء الشخصية لفرد أو جماعة، خشية أن تتأثر بحوادث جزئية، أو تنطلق من مصالح آنيّة، أو من ردود أفعال عكسية.. وهكذا.

بقيت ملاحظة لا بد من التنبيه إليها في هذا المقام وهي: إنه قد يَفْهَمُ بعضُ المسلمين، " العلاقةَ الدعوية " فهمًا خاطئًا، فَيُجَرُّونَ بسببه إلى بعض التنازلات في المبادئ، أو المسامحات غير الشرعية في المناهج أو الأساليب أو الوسائل، فتغيبُ تلك العلاقةُ أو تتشوّه، أو يذوبُ المسلمُ في تلك المجتمعات وتميع شخصيتُه – كما يحدث في كثير من الأحيان.

[1]) سورة الممتحنة /٤.

لذلك كان لا بد لتوضيح ذلك، من تمثيل موقف الداعية بين المدعوّين على مختَلِف أنواعهم، بموقفِ الطبيب من المرضى والمصابين بالأمراض الخطيرة المُعْدية، حيث يعيش الطبيب مع هؤلاء المرضى ويخالطهم بحذر ويقظة، مخالفة أن تتسرب إليه أمراضهم خِلْسَةً عن طريق " ميكروب دقيق، أو فَيْروسٍ خفي "، وقد يأخذُ الطبيب لنفسه بعضَ التحصينات والتلقيحات، ويتَّخِذُ من أجل ذلك بعضَ الاحتياطات، تحقيقًا منه للتوازن المفروض بين طبيعته التي تنفر من الأمراض من جهة، وبين وظيفته التي تتطلب منه أن يعيش بين المصابين بهذه الأمراض من جهة أخرى.

وكذلك، فإن على المسلم الداعية أن يوازن بين طبيعته السليمة وخصائصه الفريدة، وبين وظيفته السامية التي تتطلب منه الخروجَ إلى الناس، والاحتكاكَ بهم لدعوتهم وإخراجهم من الظلمات إلى النور، وإنقاذهم من الضلالة إلى الهدى، وقد جاء في الحديث الشريف: « إنَّ الْمُسْلِمَ إِذَا كَانَ يُخَالِطُ النَّاسَ، وَيَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ، خَيْرٌ مِنَ الْمُسْلِمِ الَّذِي لاَ يُخَالِطُ النَّاسَ وَلاَ يَصْبِرُ عَلَى أَذَاهُمْ » [1] .

٢ – " تحديدُ مصطلحات " دار الإسلام، ودار الكفر، ودار الحرب، ودار العهد، وبيانُ نشأتِها، وبعضِ آثارها:

لا بد قبل الدخول في تحديد هذه المصطلحات، من مقدمة تاريخية تكشف عن نشأتها وأصولها، وقد سبق أن أشرت في حديثي فيما مضى إلى علاقة هذا الموضوع بالقانون الدولي العام عند المسلمين، الذي وضع أساسه القرآن الكريم، وأوضحت حدودَه السنةُ النبوية الشريفة، وظهرت فيه أقوالُ العلماء واجتهاداتهم.

فقد بيَّن الشارع للمسلمين أحكامَ السلم والحرب، وأحكامَ الأمان والمعاهدات كما بيَّن أحكام أهل الذمة في المجتمع الإسلامي وغيره، وأحكامَ الخراج والعشور، واختلاف الدور. وما إلى ذلك مما يشكل أساسًا للقانون الدولي في الإسلام.

وقد بادر الفقهاء – رحمهم الله – قديما إلى بيان السيرة الصحيحة، والسلوك الواجب على المسلمين تجاه غيرهم، وذلك فيما أَسْمَوه في كتبهم " بكتاب السِّيَرِ ".

---

[1]) الحديث رواه الترمذي وغيره، " سنن الترمذي " رقم (٢٦٢٥) ط دار الفكر.

ويرى بعض الباحثين أن أول من استخدم مصطلح " السِّيَرِ " بهذا المعنى، الإمامُ أبو حنيفة - *رحمه الله تعالى* - ونقله عنه أصحابُه كمحمد بن الحسن في كتابيه " السِّيَر الصغير، والسِّيَر الكبير " وأبي يوسف في ردّه على " سِيَرِ الأوزاعي " [1] .

يقول الإمام السَّرَخْسِيّ في كتابه: " المبسوط ": " اعلم أن السِّيَرَ جمعُ " سيرة " وبه سُمي هذا الكتاب، لأنه يبيّن سيرة المسلمين في المعاملة مع المشركين من أهل الحرب، ومن أهل العهد منهم، من المستأمنين وأهل الذمة، ومع المرتدين الذين هم أخبث الكفار بالإنكار بعد الإقرار، ومع أهل البغي الذين حالهم دون حالِ المشركين [2] .

وإذا كان بعض القانونيين الغربيين، قد قَسَّموا الدول إلى: غربية وشرقية، وأرادوا بالغربية: الدول التي تسود فيها النصرانية، وبالشرقية: ما عداها من دول، وقسموا الشعوب إلى " متمدينة ": وهي الشعوب النصرانية، و (غير متمدينة) وهي غير النصرانية من الشعوب...

فقد كان تقسيمات علماء المسلمين للأراضي والشعوب تقسيماتٍ أدقَّ وأعمق، تعتمد على أساس التنظيم الإداري، والعلاقات الدعوية، وتبتعد عن دائرة التعصب الديني، حيث شمل تقسيمُهم للأراضي والبلدان إلى " دار إسلام، أو حرب " جميعَ من يقيم في هذه الدور من الشعوب " مسلمين كانوا أو أهل ذمة، أو أهل عهد... ".

ذلك لأن الدولة المسلمة تعني: " مجموعة الأفراد الذين يعيشون في رقعة من الأرض، ويخضعون لنظام الإسلام " [3] فيشمل شعبُ الدولة المسلمة، المسلمين الذين اعتنقوا الإسلام عقيدة، وخضعوا له نظامًا وشريعة، كما يشملُ غيرَ المسلمين

[1] انظر " العلاقات الخارجية في دولة الخلافة " للدكتور. عارف خليل أبو عيد (ص١٥، ١٦) نقلا عن كتاب: " منهج الإسلام في الحرب والسلم " لعثمان ضميرية ص٣٦.

[2] " المبسوط " للسرخسي (٢/١٠) ط، دار المعرفة، بيروت.

[3] لا أرى ضرورة لما ذهب إليه بعضهم في تعريف الدولة الإسلامية، من اشتراط أن تكون الأغلبية العددية فيها للمسلمين - وإن كان ذلك غالبا - كما ذهب إليه الدكتور عارف خليل في كتابه " العلاقات الخارجية في دولة الخلافة " ص٢٤، لأنه قد تخضع مجموعة كبيرة غير مسلمة لنظام الإسلام، وتصبح الدولة التي هم فيها مسلمة، بمجرد تطبيق نظام الإسلام فيها، كما حدث في بعض البلدان المفتوحة، قبل أن يدخل أهلها في الإسلام، والله أعلم، وفي هذا يقول الإمام الرافعي الشافعي: " ليس من شرط دار الإسلام، أن يكون فيها مسلمون، بل يكفي كونها في يد الإمام وإسلامه " انظر " فتح العزيز " (١٤/٨).

المقيمين فيها، الذين اكتفوا بالخضوع للإسلام نظاما، حيث لا إِكراه في الدين، دون تفرقة دينية أو عِرْقية...

وبعد هذه المقدمة، آن لنا أن نتناول تحديد تلك المصطلحات، فنقول:

أ – دار الإسلام، ودار الكفر:

الدَّارُ في اللغة تطلق على عدة معان، منها: المحلُّ الذي يجمعُ البناءَ والساحة، والمنزلُ المسكون، والبلدُ، والقبيلة [1] .

وقد وردت كثير من هذه المعاني للدار في الكتاب والسنة، فقال تعالى:

﴿ سَأُوْرِيكُمْ دَارَ ٱلْفَـٰسِقِينَ ﴾ [2] .

وقال: ﴿ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَـٰرَهُمْ ﴾ [3] .

وقال: ﴿ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَـٰرِكُمْ ﴾ [4] وهذه كلها بمعنى " البلد ".

وجاءت في السنة أيضًا بهذا المعنى، ففي الحديث الشريف: « عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – ﷺ –، وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ، كَانُوا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ، لأَنَّهُمْ هَجَرُوا الْمُشْرِكِينَ، وَكَانَ مِنَ الأَنْصَارِ مُهَاجِرُونَ، لأَنَّ الْمَدِينَةَ كَانَتْ " دَارَ شِرْكٍ " فَجَاءُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ – ﷺ – لَيْلَةَ الْعَقَبَةِ » [5] فمعنى " دارَ شرك " أي: بلاد شرك، ولعله لم يصفها بـــ " دار حرب " لأنه لم يكن في تلك الفترة قتال ولا حرب، إذ لم يشرع القتال عندئذ.

---

[1]) انظر " المعجم الوسيط " (٣٠٢/١).

[2]) سورة الأعراف /١٤٥.

[3]) سورة الأحزاب /٢٧.

[4]) سورة الممتحنة /٨.

[5] " (سنن النسائي " (١٤٤/٨٧، ١٤٥) ط، دار الفكر .

كما جاء في صحيح البخاري تسمية " المدينة المنورة " بـــ " دار الهجرة " و " دار السنّة " وذلك في كلام عبد الرحمن بن عوف – رضي الله عنه –، لعمر – رضي الله عنه – [1] .

كما وردت " الدار " بمعنى " المترل " كثيرًا، من ذلك **قوله تعالى** :

﴿ فَخَسَفْنَا بِهِۦ وَبِدَارِهِ ٱلْأَرْضَ ﴾ [2] .

وقوله: ﴿ فَأَصْبَحُواْ فِي دَارِهِمْ جَٰثِمِينَ ﴾ [3] .

ومن ذلك جاء في السنة في حديث البخاري: « أَمَّا هَذِهِ الدَّارُ فَدَارُ الشُّهَدَاءِ » [4] ومثل هذا كثير في الاستعمال.

كما وردت " الدار " بمعنى " القبيلة " فقد جاء في الحديث الشريف: « أَلاَ أُخْبِرُكُمْ بِخَيْرِ دُورِ الأَنْصَارِ ؟ دُورُ بَنِي النَّجَّارِ، ثُمَّ كَذَا، وَكَذَا » [5] .

وقال ابن الأثير – *رحمه الله تعالى* –: " الدور: جمع دار، وهي المنازل المسكونة والمحالّ، وتجمع أيضًا على " ديار " وأراد بها هنا [6] " القبائل "، وكل قبيلة اجتمعت في محلة، سمّيت تلك المحلة " دارا " وسمي ساكنوها بها مجازا على حذف المضاف، أي: (أهل الدور)، ومنه الحديث: « مَا بَقِيَتْ دَارٌ إِلاَّ بُنِيَ فِيهَا مَسْجِدٌ » أي قبيلة، فأما قوله **عليه الصلاة والسلام** : « وَهَلْ تَرَكَ لَنَا عَقِيلٌ مِنْ دَارٍ ! » فإنما يريد به المترل، لا القبيلة " [7] .

---

[1] " صحيح البخاري مع الفتح " (٧/٢٦٤).

[2] سورة القصص /٨١.

[3] سورة الأعراف /٧٨.

[4] صحيح البخاري مع الفتح .(٢٥١ / ٣)

[5] الحديث رواه البخاري، ومسلم بلفظ مقارب: انظر " صحيح البخاري مع الفتح " رقم ٣٧٧٩)، ٣٧٩٠، ٣٧٩١، (٦٠٥٣ والفتح (١١٥ / ٧)و / ١٠ (٤٧١).

وانظر صحيح مسلم بشرح النووي (٤٧ / ١٥)و .(٧١ - ٦٩ / ١)

[6] يشير إلى حديث " ألا أخبركم بخير دور الأنصار... " الذي ساق هذا الكلام في بيان غريبه.

[7] " النهاية في غريب الحديث " (٢/١٣٩).

يستفاد مما سبق أن أصل دار الإسلام: بلاد المسلمين، وأصل دار الكفر: بلاد غير المسلمين، ثم أصبح لكل من هذه الدور معنى اصطلاحيّ عند الفقهاء، له حدوده وأحكامه.

فجاء مصطلح " دار الكفر، ودار الحرب " مقابل " دار الإسلام " [1] .

وجاء مصطلح " دار أهل العدل " مقابل " دار أهل البغي الخارجين على الإمام " [2] .

وجاء مصطلح " دار العهد، ودار الأمان " بحسب المعاهدات والعقود بين المسلمين وغيرهم، كما قد تتحول الدار من وصف إلى وصف، بحسب ما يطرأ عليها من أحوال [3] .

و لم أجد في النصوص الشرعية لفظ " دار الحرب "، اللهم إلا في حديث مرسل عن مكحول عن النبي – ﷺ –، وهو: « لاَ رِبَا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَهْلِ الْحَرْبِ فِي دَارِ الْحَرْبِ » [4] الذي ستأتي الإشارة إلى معناه وحكمه مستقبلاً إن شاء اللّه.

وقد عَرَّفَ الإمام الكاساني " دارَ الإسلام ودار الكفر " بقوله: " إنَّ قولَنا: دارُ الإسلام ودار الكفر: إضافةُ دارٍ إلى الإسلام وإلى الكفر، وإنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر، لظهور الإسلام أو الكفر فيها، وظهور الإسلام والكفر، بظهور أحكامها فإذا ظهرت أحكام الكفر في دار، فقد صارت دارَ كفر، فصَحَّت الإضافة، ولهذا صارت الدار دارَ إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها، من غير شريطة أخرى، فكذا تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها " [5] .

---

[1] " الفقه الإسلامي وأدلته " للدكتور الزحيلي (٢٦٦/٨، ٢٦٧).

[2] " المغني " لابن قدامة (٢٦٠/١٢) تحقيق الدكتورين: التركي والحلو.

[3] انظر " رد المحتار على الدر المختار " لابن عابدين (٢٥٣/٣)، و " المغني ": (٢٨٣/١٢، ٢٨٤).

[4] الحديث يذكره علماء الحنفية في " باب الربا " وأورده ابن قدامة في " المغني " وضعف سنده والاستدلال به. وقال عنه المعلقان في الحاشية: " قال الزيلعي: غريب، وأسند البيهقي في كتاب السير عن الشافعي قال: قال أبو يوسف: إنما قال أبو حنيفة هذا، لأن بعض المشيخة حدَّثه عن مكحول، عن رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم – أنه قال: لا ربا بين أهل الحرب، أظنه قال: " وأهل الإسلام " قال الشافعي: وهذا ليس بثابت ولا حجة فيه " انتهى كلامه، نصب الراية (٤٤/٤) وانظر المغني (٩٩/٦).

[5] " بدائع الصنائع " (٤٣٧٥/٥).

وقال الكاساني أيضًا: " ووجهُ قولِ أبي حنيفة – *رحمه الله تعالى* –: إن المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر، ليس هو عَيْنَ الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه: أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق، والخوف للكفرة على الإطلاق، فهي: " دار إسلام "، وإن كان الأمانُ فيها للكفرة على الإطلاق والخوف للمسلمين على الإطلاق فهي: " دار كفر " والأحكام مبنيةٌ على الأمان والخوف، لا على الإسلام والكفر " [1] .

" فأساس التفرقة بين " دار الإسلام ودار الحرب أو الكفر عند الصاحبين " أبي يوسف ومحمد " ظهور أحكام الإسلام أو الكفر، وعند " أبي حنيفة " الأمن والخوف.

وعلى رأي الصاحبين: إن الأرض التي لا تقام فيها شريعة اللّٰه ليست دارَ إسلام، بل دار كفر ولو كان أهلها مسلمين.

وعلى رأي أبي حنيفة: إن الدار لا تعد " دار حرب " إذا عُطِّلَت فيها أحكام الإسلام، أو تمّ إلغاؤها، بل لا بد من ملازمة انتفاء الأمان للمسلمين " [2] .

كما عرف " دارَ الإسلام " الإمامُ السَّرخسي بقوله: " دار الإسلام: اسم للموضع الذي يكون تحت يد المسلمين، وعلامة ذلك أن يأمن فيه المسلمون " [3] .

وعرفها الأستاذ " عبد الوهاب خلاَّف " بأنها: " الدار التي تجري عليها أحكام الإسلام، ويأمن من فيها بأمان المسلمين، سواء أكانوا مسلمين أو ذميين " [4] .

وكأَنَّ الإمامَ السرخسيَّ، والأستاذَ خلاّف، حاولا أن يجمعا في تعريفهم لدار الإسلام بين قولي: الإمام أبي حنيفة وصاحبيه.

ب –

" دار الحرب ، ودار العهد ":

هذا المصطلحان، يَتْبَعان المصطلحين السابقين: " دار الإسلام، ودار الكفر "؛

---

[1] " (بدائع الصنائع " (٤٣٧٥/٥).

[2]) انظر: " العلاقات الخارجية في دولة الخلافة " ص٥٢.

[3]) انظر " شرح السير الكبير " للسرخسي (٨١/٣).

[4]) انظر " السياسية الشرعية " لعبد الوهاب خلاف ص٧١.

لأن دار الكفر، إما أن يكون بينها وبين أهل الإسلام حرب، أو عهد، فيكون اسمها بحسب هذه الحال.

يقول الإمام ابن القيم – رحمه الله : " الكفار: إما أهل حرب أو أهل عهد، وأهلُ العهد: ثلاثةُ أصناف: أهل ذمة، وأهل هدنة، وأهل أمان ". ثم قال: " ولفظ " (الذمة والعهد) يتناول هؤلاء كلَّهم في الأصل، وكذلك لفظ (الصلح)، فإن الذمة من جنس لفظ " العهد والعقد ".

وأهل الذمة : قد عاهدوا المسلمين على أن يُجرى عليهم حكمُ اللَّه ورسوله: إذ هم يقيمون في الدار التي يجري فيها حكمُ اللَّه ورسوله، بخلاف " أهل الهدنة " فإنهم صالحوا المسلمين على أن يكونوا في دارهم، سواء كان الصلح على مال أو غير مال، لا تجري عليهم أحكام الإسلام كما تجري على أهل الذمة، لكن عليهم الكف عن محاربة المسلمين، وهؤلاء يُسَمَّون: " أهل العهد، وأهل الصلح، وأهل الهدنة ".

وأما " المستأمن ": فهو الذي يَقْدَمُ بلاد المسلمين من غير استيطان لها [1] .

وعلى هذا يمكن تعريف " دار العهد " بأنها:

" الأرض التي يقيم فيها المعاهدون، دون تطبيق الشريعة الإسلامية عليهم " كما فعل – ﷺ – مع نصارى نجران، حيث عَقَدَ الصلح بينه وبينهم، وآمنهم على حياتهم، وفرض عليهم فريضة مالية يدفعونها.

واختلفت أنظار الفقهاء في اعتبار " دار العهد " بَعْدَ العهد والصلح، فنقل الماوردي عن الإمام أبي حنيفة – رحمه الله – أنها بالصلح صارت " دار إسلام " [2] وهذا منسجم مع أصله في اعتبار الأرض دار إسلام، إذا أَمِنَ فيها المسلمون على أنفسهم، ويتحقق هذا الأمان بالعهد.

[1]) انظر " أحكام أهل الذمة " لابن القيم (٢/٤٧٥، ٤٧٦) تحقيق الدكتور، صبحي الصالح.

[2]) " الأحكام السلطانية " للماوردي ص١٣٨.

ويرى آخرون: بأنها قسم مستقل عن (دار الإسلام، ودار الحرب) إذ لم تتحقق فيها صفات كل من دار الإسلام أو الحرب، وإلى هذا ذهب الإمام ابن القيم – *رحمه الله تعالى* – كما سبقت الإشارة إليه.

ولعل هذا هو الأليق بالتقسيمات، لتتميَّزَ الدور بعضها عن بعض، فكلما ظهر مع مرور الزمن شكل من أشكال الأراضي لم تجتمع فيه الأوصاف والشروط السابقة، اصطُلِحَ على تسميته تسميةً خاصة تميزه عن غيره، إذ ليست التسميات السابقة في هذا المقام توقيفية.

وعلى هذا الأصل يُنَزَّلُ قول الإمام ابن تيمية – *رحمه الله* –، حيث سئل عن " ماردين " عندما زال عنها الحكم الإسلامي واستولى عليها الكفرة، وبقي فيها مسلمون ؟ فأجاب " بأنها قسم ثالث يُعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه " [1].

٣ – ما موقع البلاد الأوربية: الشرقية منها والغربية من هذه المصطلحات ؟

لّما كانت البلاد الأوربية بنوعيها: الشرقية والغربية، تختلف من حيث سبْقُ دخولِ الإسلام فيها أو عدمُه من جهة، وكان التحقيق في حال كل بلد منها يتطلب بحثا تاريخيا دقيقا، لا أتمكَّنُ منه في هذه العجالة من جهة أخرى. رأيتُ أن أؤصل الجواب في هذه المسألة مجردًا عن تطبيقه على جزء معين منها، تَحَرِّيًا للدِّقَّة، وتأصيلاً يمكن الرجوع إليه في التطبيق.

وقد عَرَفْنَا سابقا الصفات الأساسية لكلٍ من بلاد الإسلام، وبلاد الكفر، وبلاد العهد، وبلاد الصلح.. وبقي علينا هنا: أن نَعْرِفَ مدى إمكانية تحوّل دار من وصف إلى وصف في نظر الفقهاء.

فإذا كان التحول من (دار كفر أو عهد) إلى (دار الإسلام)، فإن هذا التحول مقبول عند جميع العلماء، إذ هو الأصل في مفهوم الدعوة الإسلامية وواجباتها، فيعمل

---

[1] " مجموع فتاوى ابن تيمية " (٢٤١/٢٨).

المسلمون على أن يكون الدين كلُّه لله، بمعنى: أن يخضع الناس جميعا لنظام اللَّه في الأرض.

أما إذا كان التغير طارئًا على (دار الإسلام) نفسها، فتختلف نظرات الفقهاء إلى هذه القضية، ويمكن إجمال أقوالهم في عدة آراء:

أ – رأي بثبات صفة الإسلام للدار، وعدم جواز تحول هذا الوصف، فلا يصح أن تصير دارُ الإسلام دارَ كفر أو حرب أو عهد... وهو منقول عن بعض الشافعية، يقول العلامة البُجَيْرمي الشافعي: " إن دار الإسلام: هي الدار التي يسكنها المسلمون، وإن كان فيها أهل ذمة، أو فتحها المسلمون وأقروها بيد الكفار، أو كانوا يسكنونها (أي المسلمون) ثم جلاهم الكفار منها " [1] .

ب – رأي آخر بِعَدَمِ ثبات تلك الصفة، وجواز التحول بشروط متعددة: وهو ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة – *رحمه الله تعالى* – حيث اشترط لذلك التحول ثلاثةَ شروط:

١ – ظهور أحكام الكفر فيها.

٢ – أن تكون متصلةً ومُتاخِمَة لدار الكفر، بحيث يُتَوقع منها الاعتداءُ على دار الإسلام.

٣ – أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمنا على نفسه بالأمان الأول، وهو أمان المسلمين [2] .

وبناء على هذا القول، يقول العلامة ابن عابدين – *رحمه الله* –: " قلت: وبهذا ظهر أن ما في الشام من جبل (تيم اللَّه) المسمى بجبل الدروز، وبعض البلاد التابعة له، كلها " دار إسلام "، لأنها وإن كانت لها حُكَّام دروز أو نصارى، ولهم قضاة على دينهم، وبعضهم يعلنون بشتم الإسلام والمسلمين، لكنهم تحت ولاة أمورنا، وبلاد

" ([1]حاشية البجيرمي على الخطيب " (٢٢٠/٤) ط. دار الفكر.

" ([2]بدائع الصنائع " (٤٣٧٤/٩)، و " الفتاوى الهندية " (٢٣٢/٢) و " رد المحتار على الدر المختار " (٢٥٣/٣).

الإسلام محيطة ببلادهم من كل جانب، وإذا أراد ولي الأمر تنفيذَ أحكامنا فيهم نفّذها " [1]

وعلى هذا أيضًا تُنَزَّل فتوى الإمام الأسبيجابي الحنفي عندما سئل عن حكم الأراضي التي احتلتها التتار من البلاد الإسلامية، حيث بين " أنها لا تزال من " دار الإسلام "، وذلك لعدم اتصالها بدار الحرب، ولأن الكفرة لم يُظهروا فيها أحكامَ الكفر، فقد ظل فيها القضاة من المسلمين.. ".

ثم قال: " وقد تقرر أن بقاء شيء من العلة يُبْقي الحكم، وقد حكمنا بلا خلاف بأن هذه الديار قبل استيلاء التتار عليها كانت ديار الإسلام، وأنه بعد الاستيلاء عليها بقيت فيها شعائر الإسلام: كالأذان والجمع والجماعات وغيرها.. فتبقى دارَ الإسلام " [2] .

ويؤيد هذا قول ابن عابدين – رحمه الله –: " وظاهره: أنه لو أجريت أحكامُ المسلمين، وأحكامُ أهل الشرك، لا تكون دار حرب " [3] .

جـ – ورأي ثالث: يجيز إمكان التحول من دار إسلام إلى غيرها بشرط واحد، وهو إظهار حكم الكفر فيها، وهو مذهب الصاحبين (أبي يوسف، ومحمد) وقال عنه في " رد المحتار ": " وهو القياس " [4] .

د – ورأي رابع: يجيز إمكان التحول عن دار الإسلام، مع التحفظ عن تسميتها بدار كفر أو عهد، بل يَعُدُّها صنفا جديدا له صفته الخاصة به، وحكمه المناسب له، وإليه ذهب الإمام ابن تيمية – رحمه الله – كما يظهر من جوابه عن واقع " ماردين " بعد احتلال الكفار لها، حيث يقول: " وأما كونها دار حرب أو سلم، فهي مركبة، فيها المعنيان،

---

[1] " رد المحتار على الدر المختار " (٢٥٣/٣).

[2] " أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام " للدكتور عبد الكريم زيدان ص: ٢٠ – ٢١.

[3] " رد المحتار " (٢٥٣/٣).

[4] " رد المحتار " (٢٥٣/٣).

ليست بمنزلة دار السلم التي تجري عليها أحكام الإسلام، لكون جندها [1] مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه [2] .

ويظهر من تتبع هذه الأقوال والفتاوى في هذه المسألة: أن أكثر العلماء والمفتين يميلون إلى القول الثاني الذي يشدد في شروط التحول من دار الإسلام إلى غيرها، حرصا منهم على بقاء هذا الوصف ما أمكن من جهة، وحَيْرَةً في إمكانية سلب هذا الوصف مع بقاء بعض مظاهر الإسلام وأحكامه فيها، من جهة أخرى.

والذي أميل إليه: أن يُنظر إلى هذه البلدان نظرةً جديدة تتلاءم مع الأصول الشرعية، وتنسجم مع التطورات السياسية، فتسمى كل دار بما يناسبها من أسماء، مع إعطاء كل بلد حكمَه المناسبَ من حيث جوازُ الإقامة فيه أو عدم جوازها، أو من حيث ما يجب على المسلمين المقيمين فيه، وما إلى ذلك من أحكام...

وبهذا نبتعد عن إيحاء المصطلحات السابقة، وعما قد تسببه في مفاهيم بعض الناس اليوم، فكم فَهِم الناس اليوم خطأً أحكامَ دار الحرب، فطبقوها على كثير من بلاد الشرق والغرب ! ! وهم يعيشون فيها آمنين مطمئنين، يطبقون فيها أحكام الشرع على أنفسهم وأُسَرِهم بحرية قد لا يجدون مثلها في بعض بلادهم الإسلامية ! !

فاستباح بعضهم فيها بعضَ الحرمات، وخرج بعضهم على بعض أنظمتها وقوانينها باسم الإسلام وفقهه، والإسلام من ذلك براء ! !

ولَكَمْ وقع بعضُهم في استباحة " الربا " فيها مُتَعَلِّلين بقول الإمام أبي حنيفة - رحمه الله - " أن لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب " ! !

---

[1]) هكذا جاءت في الأصل، ولعلها " أهلها " كما صححها هذا التصحيح الدكتور: عارف خليل دون إشارة إلى الأصل، في كتابه " العلاقات الخارجية " ص٦١.

[2] " (مجموع الفتاوى " (٢٨/٢٤١).

وقد غفل هؤلاء عن ضرورة مطابقة هذه المصطلحات للبلدان التي يقيمون فيها من جهة، وعن أن " الربا " الذي قال بجوازه الإمام أبو حنيفة في دار الحرب يختلف عن الربا الحالي القائم اختلافا جذريا لا يمكن معه القول بجوازه على جميع الأقوال (1) من جهة أخرى.

ومن أمثلة المصطلحات الجديدة التي يطرحها بعض المفكرين اليوم، لتسمية ما يفقده المسلمون من بلادهم باستيلاء الكفار عليها، مصطلح " دار الاسترداد " لِتُشْعِرَ التسمية بأن أصلَ هذه الدار دارُ إسلام من جهة، كما تشعر بالواجب على المسلمين تجاهها من جهة أخرى، – كما هو الحال في الأندلس، وفلسطين وغيرها – وهو تَوَجُّهٌ حَسَن في رأيي.

ويحسن بنا في هذا المقام أن نشير إلى فتوى العلامة أبي زهرة – رحمه الله – لما تحدث عن الواقع الذي يعيشه المسلمون اليوم، وعن مدى إمكان وصف بلدان الشرق والغرب بدار حرب أو إسلام ؟ قال: " إنه يجب أن يُلاحَظَ أن العالم الآن تجمعه منظمة واحدة، قد التزم كل أعضائها بقانونها ونظمها، وحكم الإسلام في هذه: أنه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية، عملا بقانون الوفاء بالعهد الذي قرره القرآن الكريم، وعلى ذلك: لا تعد ديار المخالفين التي تنتمي لهذه المؤسسة العالمية (دار حرب) ابتداء، بل تُعتبر دار عهد " (2) .

ومع تحفظي على بعض حيثيات هذه الفتوى وإطلاقها، أراها تؤكد وجهة نظري في ضرورة النظر إلى هذه البلدان، وهذا الواقع الجديد نظرةً جديدة، تُلاحِظُ العلاقاتِ الدوليةَ، وتُحَقِّقُ الأصولَ الشرعية، وتُحدد الأحكام الشرعية، إذ المسألة من أصلها اجتهادية، فليس أمام الفقيه اليوم ما يمنع من ذلك.

---

(1) ذلك لاختلاف الربا في البنوك اليوم عن الربا السابق، فقد علل الفقهاء قول الإمام أبي حنيفة رحمه اللَّه بإباحة أخذ الربا من الحربي في دار الحرب، بسبب إضعافه بذلك، وإضعاف المحارب مطلوب، أما البنوك الربوية اليوم، فتتقوى به، إذ تستفيد من الأموال المودعة عندها أكثر بكثير مما تعطيه عنها من فوائد، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما فليتنبه لذلك.

(2) انظر " العلاقات الدولية في الإسلام " لأبي زهرة ص٥٧.

كما أنه من الضروري اليوم أن تلاحظ طبيعة البلدان الإسلامية ملاحظة دقيقة وتُحَرَّرَ هُوِيَّةُ حكّامها الذين قد لا ينطلقون في عهدهم ومواثيقهم من واقع مصلحة الإسلام والمسلمين، أو يخضعون لبعض هذه العهود والمواثيق مُكْرَهين، أو تَبَعًا لغيرهم.

كما يلاحظ أن ما عُدَّ ابتداء (دار عهد) قد يتغيَّرُ وصفه والحكم عليه من واقع سلوكه وعدائه للمسلمين.

ولعل بهذه الملاحظة وغيرها يندفع إشكال الدكتور عارف خليل، حول فتوى الشيخ أبي زهرة – *رحمه الله* – حيث علّق عليها فقال متعجبًا: " وعلى هذا الرأي، فإن " إسرائيل " تعتبر دار عهد يجب الوفاء لها، فإذا كانت هذه الدار دار عهد، فأين هي دار الحرب يا ترى ؟ ! ! [1] .

وتكفي في رأيي هذه الملابسات المتعددة، لتؤكِّد ضرورةَ التوقف عن إصدار أحكام فردية، في هذه المسائل الدقيقة، وتَرْكَ هذه الفتاوى للمجامع الفقهية الموثوق بها، والاجتهادات الجماعية الضرورية.

٤ – حكم وجود المسلمين في ديار الغرب، والطبيعة المفترضة لهذا الوجود:

جرت عادة الفقهاء أن يبحثوا حكم وجود المسلم في ديار الكفر في كتاب الجهاد، وباب الهجرة، والأصل الشرعي في هذه المسألة يعود إلى مثل *قوله تعالى* :

﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ قَالُواْ فِيمَ كُنتُمْ ۖ قَالُواْ كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ قَالُوٓاْ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ ٱللَّهِ وَٰسِعَةً فَتُهَاجِرُواْ فِيهَا ۚ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا . إِلَّا ٱلْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ ٱلرِّجَالِ وَٱلنِّسَآءِ وَٱلْوِلْدَٰنِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلاً . فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ﴾ [2] .

---

[1]) انظر " العلاقات الخارجية في دولة الخلافة " ص٦١.

[2]) سورة النساء /٩٧ – ٩٩.

ومثل قوله – ﷺ – يوم فتح مكة: « لاَ هِجْرَةَ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ، وَإِذَا اسْتُنْفِرْتُمْ فَانْفِرُوا » [1] .

ومثل قوله – ﷺ – في حديث جرير بن عبد الله قال: « بَعَثَ رَسُولُ اللَّه – ﷺ – سَرِيَّةً إِلَى " خَثْعَمَ "، فَاعْتَصَمَ نَاسٌ مِنْهُمْ بِالسُّجُودِ، فَأَسْرَعَ فِيهِمُ الْقَتْلُ، قَالَ: فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ – ﷺ – فَأَمَرَ لَهُمْ بِنِصْفِ الْعَقْلِ أَيِ (الدِّيَةِ) وَقَالَ: أَنَا بَرِيءٌ مِنْ كُلِّ مُسْلِمٍ يُقِيمُ بَيْنَ أَظْهُرِ الْمُشْرِكِينَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّه لِمَ ؟ قَالَ: لاَ تَرَاءَى نَارَاهُمَا » [2] .

وقوله – ﷺ – في حديث سَمُرَة – رضي الله عنه –: « لاَ تُسَاكِنُوا الْمُشْرِكِينَ وَلاَ تُجَامِعُوهُمْ، فَمَنْ سَاكَنَهُمْ أَوْ جَامَعَهُمْ فَهُوَ مِثْلُهُمْ » [3]

.

يقول الحافظ ابن حجر – رحمه الله – في شرح حديث: " لا هجرةَ ": " فلا تجب الهجرة من بلد قد فتحه المسلمون، أما قبل فتح البلد، فَمَنْ به مِنَ المسلمين أَحَدُ ثلاثة:

الأول: قادر على الهجرة منها، لا يُمكنه إظهار دينه، ولا أداءُ واجباته، فالهجرة منه واجبة.

الثاني: قادر لكنه يمكنه إظهار دينه، وأداء واجباته، فمستحبة لتكثيرِ المسلمين بها، ومعونتِهم، وجهادِ الكفار، والأمنِ من غدرهم، والراحةِ من رؤية المنكر بينهم.

الثالث: عاجز بعذر من أَسْرٍ أو مَرَض أو غيره، فتجوز له الإقامة، فإن حَمَلَ على نفسه، وتَكَلَّفَ الخروج منها أُجِرَ " [4]

ويقول الإمام الخطّابي في شرح حديث " لا تراءى ناراهما ": " فيه وجوه: أحدها: معناه: لا يستوي حكماهما، قاله بعض أهل العلم، وقال بعضهم: معناه: أن اللَّه

---

[1]) الحديث رواه البخاري رقم (٣٠٧٧) من صحيح البخاري مع الفتح .(١٨٩ / ٦)

[2]) الحديث رواه أبو داود في سننه، رقم (٢٦٤٥) في سنن أبي داود مع معالم السنن (ظ ١٠٤ /و١٠٥(،وهو في سنن الترمذي قريبا من لفظه، انظر رقم (١٦٥٤من سنن الترمذي مع تحفة الأحوذي (٢٣٠ / ٥) تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف.

[3]) رواه أبو داود، قال المباركفوري: أخرجه أبو داود مرفوعا: " من جامع المشرك، وسكن معه فهو مثله "، وذكره الترمذي بنحوه، ولم يذكر سنده، تحفة الأحوذي ٥ / ٢٣٠).

[4]) فتح الباري (١٩٠/٦).

قد فَرَّق بين داري الإسلام والكفر، فلا يجوز لمسلم أن يُسَاكِنَ الكفار في بلادهم حتى إذا أوقدوا نارا كان منهم بحيث يراها، وفيه دلالة على كراهة دخول المسلم دار الحرب للتجارة والمُقَامِ فيها أكثر من أربعة أيام... إلخ " [1]

ويقول الإمام ابن تيمية – رحمه الله – في جوابه عن حكم الإقامة في " ماردين "، ومساعدة أعداء المسلمين فيها: " دماءُ المسلمين وأموالُهم محرمة حيث كانوا في " ماردين " أو غيرها، وإعانةُ الخارجين عن شريعة الإسلام محرمة، سواء كانوا أهل ماردين أو غيرهم، والمقيمُ بها: إن كان عاجزا إن إقامة دينه وجبت الهجرة عليه، وإلا استُحِبَّتْ و لم تجب، ومساعدَتُهُمْ لعدو المسلمين بالأنفس والأموال محرمة عليهم، ويجب عليهم الامتناع من ذلك بأي طريق أمكنهم، من تَغَيُّبٍ أو تعريضٍ أو مصانعةٍ، فإذا لم يمكن إلا بالهجرة، تعيَّنت " [2]

ويقول العلامة ابن عابدين في حاشيته: " تتمة: ذَكَرَ في أول جامع الفصولين: كل مصر فيه وال مسلم من جهة الكفار، يجوزُ فيه إقامةُ الجُمَع والأعياد وأخذُ الخراج، وتقليدُ القضاء، وتزويج الأيامى، لاستيلاء المسلم عليهم، وأما طاعة الكفرة فهي مُوَادَعَةٌ ومخادعة.

وأما في بلاد عليها ولاةٌ كفار، فيجوز للمسلمين إقامةُ الجُمَع والأعياد، ويصير القاضي قاضيا بتراضي المسلمين، ويجب عليهم طلبُ والٍ مسلم " [3]

هذه نماذج من أقوال علماء المسلمين في مسألة الإقامة في بلاد الكفر وأحكامها والذي أراه في المسألة: أنه لا بد من تناول المسألة من وجه آخر اليوم، لأن المنعَ من الإقامة في بلاد الكفر، ووجوبَ أو استحبابَ الهجرة منها منوطٌ بعدم تَمَكُّنِ المسلم من إقامة شعائر دينه من جهة، وبخوفه على نفسه أو الفتنة في دينه من جهة أخرى، علما بأن بعض بلاد الكافرين اليوم أصبحت مُهَاجَرًا لكثير من المسلمين حيث وَجَدُوا فيها

---

[1] " معالم السنن " (٣/١٠٥).

[2] " مجموع الفتاوى " (٢٨/٢٤٠).

[3] " رد المحتار على الدر المختار " (٣/٢٥٣).

الأمانَ على أنفسهم، والحريةَ في إقامة شعائر دينهم، أكثر مما وجدوها في بلادهم الإسلامية.

وعلى الرغم من حصول فتنةٍ كثير من المسلمين المقيمين في تلك البلاد، الذي يشهد له واقع كثير من الجاليات الذائبةِ في تلك المجتمعات الغربية أو الشرقية، حتى إنه لم يبق لكثير من المسلمين من إسلامهم إلا الاسمُ. على الرغم من ذلك كله لا نستطيع أن نطلق حكم المنع من الإقامة فيها أو الجواز مطلقًا.

لأن العلاقة الدعوية التي تميز علاقة المسلمين بغيرهم – كما سبق معنا – تتطلب منا أن نُفَصِّل أنواع المسلمين المقيمين في تلك البلاد إلى ثلاثة أصناف: [1] .

أ – صنف يقيم في بلاد الكفار من أجل القيام بالدعوة إلى اللَّه.

ب – صنف يقيم في بلاد الكفار مضطرًا تحت واقع معين، أو حاجة مُلِحَّة، للأمن على نفسه، أو لدراسةِ علم من العلوم، أو غير ذلك.

جـ – صنف يقيم في بلاد الكفار مختارا، تفضيلا لها على غيرها من الناحية الدنيوية فيأتيها تاجرا أو عاملا، ويستوطنُ فيها.

وإن حكم كل صنف من تلك الأصناف الثلاثة في رأيي يختلف عن حكم الصنف الآخر.

فأما الصنف الأول : وهو صنف الدعاة الذين قَدِمُوا للدعوة.

فإن إقامتهم في مثل هذه البلاد، إنْ لم نقل بوجوبها على بعض الدعاة وجوبا كفائيا، فلا أقل من أن نقول باستحبابها والندب إليها، واعتبارها من أفضل القُرُبات إلى اللَّه عز وجل، ذلك لأن الأصل في حكم الدعوة إلى اللَّه لا يخرج عن الوجوب، ولأن الحاجة الدعوية في مثل هذه البلاد حاجةٌ مضاعفة، فالعمل الإسلامي الدعوي يقوم في مثل هذه البلاد على ثلاثة محاور هامة هي:

١ – مِحْوَر دعوة الكافرين الأصليين من أصحاب هذه البلاد، وحقهم في الدعوة الإسلامية العالمية.

---

[1]) ليس من بين الأصناف الثلاثة المسلمون من أهل تلك البلاد، والكلام خاص بالمسلمين الوافدين إليهم.

٢ – محور دعوة الجاليات الإسلامية الكثيرة التي ذابت أو كادت في هذه المجتمعات وحاجتهم إلى الإنقاذ مما صاروا إليه.

٣ – محور دعوة الوافدين المبتعثين لهذه البلاد من بلاد إسلامية لأغراض شتى وحاجَتِهم إلى الحفظ والصيانة والإحاطة من الفتنة.

ويكفي محور واحد من هذه المحاور لتأكيد ضرورة إقامة بعض الدعاة والعاملين في هذه البلدان، فكيف بالمحاور الثلاثة مجتمعة في آن واحد، وبأعداد كبيرة متجدِّدة تَفُوقُ الحصر، وتتجاوز الإمكانات الفردية والجماعية ! !

وأما الصنف الثاني : وهو صنف المضطرين للإقامة فيها بسبب من الأسباب:

فإن إقامة هذا الصنف، وإن كانت مما قد تبيحه الضرورات الشرعية والحاجات المُلِحَّةُ التي تبيح المحظورات – كما هي القاعدة الفقهية المشهورة – فإني أرى أن يُقَيَّدَ حكمُ الجواز فيها، بضرورة الاستفتاء الشرعي الخاص الذي يتعلق بكل صنف أو فرد من الناس يشعر بتلك الضرورة أو الحاجة، فلا يُعَمَّم الحكم فيه، ولا يتركُ تقديرُ الضروراتِ والحاجاتِ فيه للأفراد واجتهاداتهم الشخصية.

ولا يخرج حال المسلم اليوم عن أحد حالَين:

١ – حال يكون فيها فردًا ملتزما بجماعة من الجماعات الإسلامية القائمة، فيكون مَرْجِعُه في حكم إقامته في بلاد الكفر، جماعتَه، وقيادَتَه العلميةَ فيها.

٢ – حال يكون فيها فردًا غيرَ ملتزم بجماعة معينة، فيكون مرجعُه في ذلك أيَّ عالم موثوق في دينه وعلمه، يعرض عليه حالَه وحاجتَه أو ضرورته، ويلتزم بفتواه في هذه المسألة، كما يلتزم بفتواه فيما يسأله عنه من أمور دينه.. وبهذا يخرج كل من أصحاب الحالين عن الإثم في ذلك إن شاء اللّٰه تعالى.

أما الصنف الثالث : وهو صنف المختارين في إقامتهم في بلاد الكفر:

فلا أرى له سَعَةً في الإقامة فيها، وهو يرى بعينيه الفِتَنَ القائمة من الشبهات والشهوات من جهة. ويَشْهَدُ ضياعَ الضائعين، وذوبانَ الذائبين الذين سبقوه إلى هذه البلاد من جهة أخرى.

وعلى مثل هؤلاء، تُنَزَّلُ النصوص الشرعية العامة الناهية عن الإقامة بين ظهراني المشركين، وتطبق عليهم القواعد الفقهية المقررة: بأنه ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب، وأن ما كان مُقدِّمةً للحرام فهو حرام، وأمثالها.

وحسبهم بعد ذلك قول اللّه عز وجل:

﴿ قُلْ إِنَّ ٱلْخَـٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ ۗ أَلَا ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْخُسْرَانُ ٱلْمُبِينُ ﴾ (١)

وفي الختام : أجد من المصلحة أن أُلخص بعض نتائج هذا البحث العاجل في عدة نقاط:

١ – إن علاقة الدعوة تُعَدُّ من أُولَى العلاقات التي تميز علاقة المسلمين بغيرهم في كل مكان، ولا سيما في المجتمعات غير الإسلامية، ومنها تنبثق العلاقات والخصائص الفرعية الأخرى.

٢ – لا بد من التحفّظ اليوم من تطبيق بعض مصطلحات القانون الدولي الإسلامي العام التي وضعها علماؤنا السابقون، من أمثال " دار الإسلام، ودار الكفر، ودار الحرب، ودار العهد.. " على واقع البلدان اليوم، وذلك لاختلاف طبيعة العلاقات الإسلامية وتطورها من عصر إلى عصر من جهة، ولِتَعَقُّدِ أوصاف البلدان اليوم، وتداخل الصفات فيها من جهة أخرى.

٣ – يُتْرَكُ البَتُّ في شأن هذه المصطلحات وتطبيقها للحاكم المسلم، أو من ينوب منابَه عند غيابه من أهل الحل والعقد، لأنها أحكام منوطة بتقدير الإمام لمصلحة الإسلام والمسلمين.. كما يحسن أن تكون الاجتهادات فيها جماعية، وبعيدة عن الاجتهادات الفردية والآراء الشخصية.

٤ – الحاجة قائمة إلى مصطلحات جديدة تستوعب حاجات المسلمين اليوم، وتنطلق من واقع حالهم، وتستند إلى الأصول الشرعية، وتستنير بالمصطلحات السابقة.. وذلك: كمصطلح " دار الاسترداد " وغيره، فالمسألة مسألة اجتهادية وليست بتوقيفية.

---

(١) سورة الزمر /١٥.

٥ – لا يصح تعميم حكم الإِقامة في بلاد الكافرين اليوم سلبا أو إِيجابا، ولا بد من أن يُراعى في الحكم فيها مُخْتَلِفُ الأصنافِ المقيمة في تلك البلاد، فهناك الإِقامة الواجبة والمطلوبة، وهناك الإِقامة الممنوعة والمحرمة، وهناك الإِقامة التي يمكن أن تدخل في دائرة الجواز والإِباحة.. والله أعلم.

والحمد لله رب العالمين.

د. محمد أبو الفتح البيانوني

الأستاذ المشارك بكلية الدعوة

الإِسلامية بالمدينة المنورة

من مراجع البحث

١ – القرآن الكريم.

٢ – أحكام أهل الذمة، لابن القيم، تحقيق د. صبحي الصالح. ط دار العلم للملايين – بيروت.

٣ – أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، د: عبد الكريم زيدان. ط١، **١٤٠٢ هـ** ، **١٩٨٢ م** .

٤ – الأحكام السلطانية، للماوردي. دار الكتب العلمية، بيروت.

٥ – بدائع الصنائع، للكاساني. مطبعة الإمام – مصر.

٦ – تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي، للمباركفوري، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، ط٣، **١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م** ، دار الفكر.

٧ – حاشية البجيرمي لعلي الخطيب، ط دار الفكر.

٨ – رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين، **ط٢** ، عام **١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م** ، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٩ – سنن أبي داود مع شرحه معالم السنن، للخطابي، تعليق الدعاس، **ط١** ، دار الحديث – حمص – سورية.

١٠ – سنن الترمذي، ط دار الفكر.

١١ – سنن النسائي، ط دار الفكر.

١٢ – السياسة الشرعية، لعبد الوهاب خلاف، **ط٢** ، **١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م** ، مؤسسة الرسالة – بيروت.

١٣ – شرح السِّيَر الكبير، للسرخسي، تحقيق صلاح الدين المنجد، طبعة – مصر.

١٤ – العلاقات الخارجية في دولة الخلافة، د. عارف خليل أبو عيد، **ط١** ، **١٤٠٤ هـ ١٩٨٣ م** دار الأرقم، الكويت.

١٥ – العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة. الدار القومية للطباعة – مصر.

١٦ – فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر، الطبعة السلفية – مصر.

١٧ – الفتاوى الهندية، لجماعة من علماء الهند، المطبعة الأميرية.

١٨ – فتح العزيز، للرافعي الشافعي، مخطوطة بمكتبة الأزهر رقم (**٥٧٢٦**) فقه شافعي.

١٩ – الفقه الإِسلامي وأدلته، د: وهبة الزحيلي، الطبعة الثانية عام **١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م** ، دار الفكر بدمشق.

٢٠ – المبسوط، للسرخسي، الطبعة الثانية – دار المعرفة – بيروت.

٢١ – مجموع فتاوى ابن تيمية، طبع مكتبة المعارف (الرباط – المغرب).

٢٢ – المعجم الوسيط، الصادر عن مجمع اللغة العربية بمصر، طبعة المكتبة العلمية بطهران.

٢٣ – المغني، لابن قدامة، تحقيق د. التركي والحلو، طبعة **١** ، **١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م** ، مؤسسة " هجر " للطباعة والنشر، القاهرة.

٢٤ – منهج الإِسلام في الحرب والسلم لعثمان ضيمرية. **ط١** ، مكتبة دار الأرقم – الكويت.

٢٥ – نصب الراية، للزيلعي، المكتب الإِسلامي – بيروت.

٢٦ – النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، طبعة المكتبة العلمية – بيروت.

....



تعريف المسؤولية المدنية بوصفها جانبا من الضمان في الفقه الإِسلامي

للدكتور

محمد بن محمد شتا أبو سعد

مستشار التأمينات الاجتماعية

بالرياض

تمهيد وتقسيم:

لعل أشق مجالين من مجالات البحوث العلمية هما مجالا التعريفات والتقسيمات من جهة، واستظهار حقيقة المعايير التي تضبط الآراء العلمية من جهة أخرى، لأنهما يدفعان الباحث إلى ولوج خضم التأصيل لا التحليل، ابتغاء الوصول إلى الحد الجامع لأهم الصفات المبينة له، المانع من اختلاط غيره به، وهذا يقتضي الغوص أحيانًا في صميم التصورات دون الوقوف عند ظاهر الصياغات، مع الإفادة من كل المعطيات التي تعين على تثبيت الحقيقة العلمية المرجو الوصول إليها، من خلال تفنيد الآراء، بمحاجة يحدوها الحماس اللازم للوصول إلى نتائج يأمل الباحث لو أنها أقنعت المتلقي، ولكن هيهات ! فليس في ساحة البحث العلمي ثوابت مستقرة، إلا بقدر ما يُترك الموضوع دون أن يُطرق، فإن طُرق فلا بد أن تتكشف بعض الأمور وتهتز بعض المفاهيم، لأنها قاصرة قصور البشر أنفسهم، فلا كمال إلا لله وحده، ولا استقرار أو استمرار إلا لشرعه وحكمه، لأنه شرع الحكيم الخبير الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ويسري هذا القول على هذا البحث، الذي يلتقط من البيئة الإسلامية اصطلاحا شائعا، وفد مع الاستعمار والمستشرقين، وهو اصطلاح المسئولية المدنية، الذي صار استعماله بمثابة الخبز اليومي في محاكم معظم بلدان العالم الإسلامي، فطغى على اصطلاح الضمان، حتى توهم البعض أن مكان الضمان هو بطون كتب فقهاء الإسلام، حيث لا قدرة له على قهر اصطلاح المسئولية المدنية والتعايش معه، وما علم هؤلاء أن اصطلاح المسئولية هو من صميم اصطلاحات الإسلام، نطق به القرآن

الكريم والسنة المطهرة، قبل أن نستورده من الخارج وننسى به الأصول الإسلامية التي ينبثق عنها.

والحق أن اصطلاح المسئولية المدنية هو جزء من اصطلاح الضمان في فقه الشريعة الإسلامية، التي أخذت منذ أربعة عشر قرنًا ونيف بالمسئولية الموضوعية من خلال حديث نفي الضرر والضرار وجعل الضرر أساس الضمان، وقاعدة الغُرم بالغنم، وتضمين الصغار وعديمي التمييز وفاقدي الإرادة في أموالهم، ويبقى من الضروري رد الاصطلاح إلى أصوله، ليفهم من خلالها، ويفسر حسب قواعدها، وينطلق كنظرية عامة إسلامية، لا يُقعدها تصور حداثة الاصطلاح، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاحات، عن بلورة عدل الإسلام وحلوله الرائدة، لتقدم للعالم معينا لا ينضب في مجال التأصيل العلمي لأمهات المشكلات المعاصرة، التي تقتضي ضبطها بقواعد المسئولية التي ورد النص عليها صراحة في القرآن الكريم في عشرة مواضع ونيف، ومن ذلك *قوله تعالى* : ﴿ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولاً ﴾ [1] وقوله سبحانه: ﴿ وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ ﴾ [2] وقوله جلت حكمته وسمت مشيئته ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [3] .

ولكي تتبلور حقيقة سبق الإسلام إلى معالجة أمهات مشكلات المسئولية المدنية كجزء من نظرية الضمان، فإنني أكتفي بالتفاصيل من خلال التعريف دون تزيد، وأقسم هذا البحث إلى مبحثين:

أولهما: في تعريف المسئولية المدنية من خلال مشكلاتها في الأنظمة المعاصرة، تأكيدًا لحقيقة تخلف الحلول الفقهية والقضائية الوضعية المعاصرة عما قدمته الشريعة الغراء منذ أكثر من أربعة عشر قرنا، ومن ثم أكرس المبحث الثاني لتعريف هذه المسئولية كجزء من نظرية الضمان في الفقه الإسلامي.

---

[1]) سورة الإسراء /٣٤.

[2]) سورة الصافات /٢٤.

[3]) سورة الأنبياء /٢٣.

المبحث الأول

تعريف المسئولية المدنية من خلال مشكلاتها الهامة في القانون المدني الوضعي.

١ – تمهيد: فكرة المسئولية المدنية:

المسئولية بمعناها العام [١] قد تكون مسئولية قانونية أو نظامية لها جزاء قانوني [٢] وقد تكون أخلاقية [٣] أو أدبية، ليس لها جزاء وضعي مادي ملموس [٤] وإنما لها جزاء أخلاقي فقط، يتمثل في لوم النفس [٥] وهو عظيم الأثر رغم أنه ذاتي فقد أقسم اللَّه عز وجل بالنفس اللوامة ﴿ وَلَآ أُقۡسِمُ بِٱلنَّفۡسِ ٱللَّوَّامَةِ ﴾ [٦] أو يتمثل في وخز الضمير [٧] .

والمسئولية القانونية تتنوع بالإضافة إلى المسئولية الإدارية وما إليها، إلى مسئولية جنائية [٨] ومسئولية مدنية [٩] والمسئولية الجنائية هي جزاء فعل أضر بالمجتمع، أما

---

[١] مازُو، المطول النظري والعملي للمسئولية المدنية ج١ بمعاونة تونك ط٦ باريس بند١.

[٢] سليمان مرقس، المسئولية المدنية في تقنينات البلاد العربية ١٩٧١ م، القسم الأول، الأحكام العامة بند٢ ص١.

[٣] ريبير، القاعدة الخُلقية في الالتزامات المدنية، باريس ١٩٤٩ م بند٢ وما بعده.

[٤] عبد الرزاق السنهوري، الوسيط ج١ بند ٥٠٥ ص ٧٤٣ – ٧٤٤.

[٥] نزيه المهدي، نظرية القانون ١٩٧٩/٧٨ م ص ٩٦ – ٩٧، علي سيد حسن، نظرية القانون ١٩٨٩ م ص ٦٨ وما بعدها.

[٦] سورة القيامة /٢.

[٧] عز الدين الدناصوري وعبد الحميد الشواربي، المسئولية المدنية في ضوء الفقه والقضاء ١٩٨٨ م ص٣٨٦.

[٨] حبيب الخليلي، مسئولية الممتنع المدنية والجنائية ط١ ص٧ وما بعدها.

[٩] مازو وتونك، المرجع السابق بند١.

المسئولية المدنية فهي جزاء فعل أضر بشخص معين؛ لذا فإن الذي يطالب بالتعويض كجزاء للمسئولية المدنية هو الشخص المضرور وليس ممثل المجتمع الذي يطالب بعقوبة مؤلمة كجزاء للمسئولية الجنائية، كما أن الأصل أنه لا صلح في مجال المسئولية الجنائية في الأنظمة والقوانين الوضعية، ولكن الصلح جائز بصدد المسئولية المدنية، وإذا ترتب على الفعل الواحد مسئولية مدنية ومسئولية جنائية في نفس الوقت، فإن المسئولية الجنائية باعتبارها الأقوى والمجسدة لحق المجتمع تؤثر في المسئولية المدنية من نواح عديدة أهمها جواز رفع الدعوى المدنية أمام المحكمة التي تنظر الدعوى الجنائية، كما أنه إذا رفعت الدعوى المدنية ثم رفعت الدعوى الجنائية تعين وقف الدعوى المدنية حتى يصدر حكم في الدعوى الجنائية، كما تتقيد المحكمة المدنية بالحكم الصادر من المحكمة الجنائية بشأن الوقائع دون تكييف هذه الوقائع.

والمسئولية المدنية كجزاء فعل أضر بشخص معين، تنقسم إلى قسمين أساسيين:

مسئولية عقدية [1] ومسئولية تقصيرية [2] ؛ فالمسئولية العقدية هي جزاء الإخلال بالتزام عقدي [3] والمسئولية التقصيرية هي جزاء الإخلال بالواجب العام الذي يلزم الأفراد بعدم الإضرار بالغير [4] ويترتب على هذا أن المسئولية التقصيرية لها أحكام تختلف عن أحكام المسئولية العقدية من أوجه أهمها:

أنه لا يجوز الاتفاق على الإعفاء من المسئولية التقصيرية، والتعويض في المسئولية التقصيرية يكون عن كل الضرر المباشر متوقعا كان – كما في المسئولية العقدية – أم غير متوقع، فضلا عن تضامن المسئولين في المسئولية التقصيرية [5] .

ولكن هذه الفوارق بين نوعي المسئولية المدنية، لا تعني انعدام مشكلاتها وهذا ما ننتقل إلى إثارته الآن، لنستخلص من ثناياه المفهوم ممكن القبول، ولو مؤقتا، لتعريف المسئولية المدنية في مجال الأنظمة الوضعية، لنرى بعد ذلك، كيف أن الفقه

[1] عبد الودود يحيى، مصادر الالتزام ١٩٨٩ م بند ١١٧ ص١٨١.

[2] حسن الخطيب، نطاق المسئولية المدنية التقصيرية والمسئولية التعاقدية، رسالة باريس، مترجمة للعربية، ص٤٥.

[3] عبد الودود يحيى، المرجع السابق بند ١٤٠ ص٢٢١.

[4] عبد الودود يحيى، المرجع السابق بند ١٤٠ ص٢٢١.

[5] انظر المواد ٢١٧، ٢٢١، ٢٧٨ مدني مصري بشأن بعض أحكام المسئولية العقدية.

الإسلامي الغني بأصوله يستوعب مثل هذا الاصطلاح الدارج في العالم الإسلامي، ويبقى إسباغ الإطار الشرعي عليه، حتى تنفك الصبغة الوضعية عنه، ويصبح أحد مجالات المعالجة الفقهية الإسلامية الزاهرة.

٢ – مشكلات المسئولية المدنية : [١]

لا زال الخلاف، في مجال المسئولية المدنية، "يستعر أواره في أمهات مسائلها" [٢] ولذا فإنها ستظل مهدًا للاجتهاد، بالنسبة لمدى وحدة أو ازدواج المسئولية المدنية، وعلاقة السببية بين الخطأ والضرر، واتفاقات المسئولية. ونشير إلى كل مسألة من هذه المسائل الثلاث بكلمة موجزة حتى تتضح أبعاد هذه المسئولية، كما سنشير في ثنايا ذلك إلى بعض الأفكار الأخرى وثيقة الصلة بها.

١ – مشكلة ازدواج أو وحدة المسئولية المدنية

أولاً: عرض عام:

الصحيح أنه "لا يوجد في القانون المدني مسئوليتان إحداهما عقدية والأخرى تقصيرية، وإنما يوجد نظامان أو نوعان لمسئولية مدنية واحدة" [٣] فكل منهما تقوم على أركان الخطأ والضرر وعلاقة السببية فيما بينهما، وإن كانتا تستقلان بعد ذلك بأحكام خاصة، تتجلى في وجود فروق تفصيلية هامة في التنظيم القانوني لكل منهما.

ورغم ذلك فلا زال صحيحا إطلاق لفظ الخطأ العقدي كتعبير عن الإخلال بالتزام عقدي، ولفظ الخطأ التقصيري كتعبير عن إخلال بالتزام غير عقدي، ولم تفلح فكرة ضمهما معا ليكونا مجرد شيء واحد، أو على الأقل يرتبطان بجامع ظاهريٍّ واحد، هو أنهما معًا جزاء الإخلال بالتزام سابق [٤] وظلت المسئولية التقصيرية بمثابة مصدر

---

[١]) محمود جمال الدين زكي، مشكلات المسئولية المدنية ج١ (القاهرة ١٩٧٨) ص١ – ٥٧٨.

[٢]) المرجع السابق بند ١ – ص١.

[٣]) المرجع السابق بند ٢١ ص ٩٨.

[٤]) بيير رينو، تقسيمات الالتزامات، دروس دكتوراه بالفرنسية بحقوق القاهرة ١٩٧٣ ص٨ وما بعدها.

للالتزام، والمسئولية العقدية كأثر له، أو بالأحرى مؤثر فيه، لما أنها إخلال به، وإن كانت كل منهما لا تقوم دون توافر ركن الخطأ، أيا كان مضمون هذا الخطأ بعد ذلك، وشريطة ألا يتم خلط بين مضمون الالتزام من جهة، وبين فكرة جسامة الخطأ من جانب آخر، أو بين الالتزام الناشئ عن العقد من جهة، والأثر المترتب على الإخلال بهذا الالتزام من جهة ثانية.

إنه لكي تكون هناك مسئولية عقدية، فيجب أن يكون هناك عقد بين المضرور وبين المسئول، مع ملاحظة أن هناك رأيا يقول: إن المجانية في عقود النقل لا تعني النفي المطلق لوجود العقد (1) لكن إذا لم يوجد عقد، أساسًا، بين المسئول والمضرور، فإنه لا يكون هناك موضع للمسئولية العقدية، ولا وجود للعقد إلا من لحظة إبرامه، أما الفترة السابقة عليه فهي خارجة عن نطاقه، كما أنه إذا اقترن بطلان العقد بخطأ صادر عن أحد المتعاقدين، فإن المسئولية في هذه الحالة تكون مسئولية تقصيرية لا عقدية، وتكون المسئولية تقصيرية كذلك، وليست عقدية، إذا قطع شخص المفاوضات فجأة ودون مسوغ مشروع، فإن ذلك مما يتنافى مع حسن النية في العلاقات التجارية (2) وإن كان يلزم رغم ذلك إثبات توافر ركن الخطأ في جانب المسئول، ويمكن أن تكون الفجاءة وانعدام السبب المشروع لقطع المفاوضات بعد أن تكون المفاوضات قد استغرقت وقتا طويلاً، مما ييسر إثبات الخطأ، إن لم يكن هذا هو الخطأ بعينه (3) وهذا ما يعرف في فرنسا بالقطع التعسفي للمفاوضات، وإذا انقضى العقد فقد انقضت المسئولية العقدية (4) ولكن المادة **٦٨٥** / د مدني مصري تنص على أن يحتفظ العامل "بأسرار العمل الصناعية والتجارية حتى بعد انقضاء

---

(1) إسمان، تعليق على نقض فرنسي ١٥ يونيو ١٩٢٦، سيري ١٩٢٦ – ١ – ٢٤٩؛ ريكول، تعليق على استئناف جرينوبل ١٥ نوفمبر ٢١ نوفمبر ١٩٢١، دالوز ١٩٢٦ – ٢ – ١٢١.

(2) نقض فرنسي ٢٠ مارس ١٩٧٢، مجلة الأسبوع القانوني ١٩٧٢ – ٢ – ١٧٥٤٣.

(3) محسن شفيق، قانون التجارة الدولية، دروس في اتفاقات لاهاي لعام ١٩٦٤ في شأن بيع المنقولات المادية دوليًا، قسم الدكتوراه بحقوق القاهرة ١٩٧٣ ص٥٠ وما بعدها (غير مطبوعة).

(4) مازوونتك، المرجع السابق بند ١٢٢.

العقد" ولذا فإن العامل الذي يفشي هذا السر أو ذاك، بعد انقضاء العقد، يعتبر، بنص القانون، مسئولاً مسئولية عقدية لا تقصيرية.

ويجب أن يكون العقد بعد ذلك صحيحا، فالعقد الباطل لا يرتب التزامات، سواء كان بطلانه لمخالفة النظام العام أو الآداب [1] أو لأي سبب آخر.

كما يجب أن يكون العقد الصحيح قائما بين المسئول والمضرور، ويفيد من هذا العقد، الغيرُ الذي يتم الاشتراط فيه لمصلحته، فإذا أخَلَّ المدين بالتزام تعهد به في اشتراط لمصلحة الغير، كانت مسئوليته أمام الغير مسئولية عقدية، وتسري قواعد المسئولية العقدية بالنسبة للخلف العام – دون إخلال بقواعد الميراث – والخلف الخاص أيضًا.

كما يجب لتوافر المسئولية العقدية أن ينجم الضرر عن الإخلال بهذا العقد الصحيح [2] .

ثانيًا: تطبيقات:

فإذا لم ينفذ المدين التزاما عقديا، كان ذلك خطأ منه مرتبا مسئوليته العقدية، تماما كما هو الشأن في التزام الناقل إذا لم يحقق النتيجة التي التزم بها وهي توصيل الأشياء المراد نقلها سليمة إلى المرسل إليه [3] ؛ ذلك أن عدم تنفيذ الالتزام التعاقدي، وهو خطأ يرتب المسئولية [4] سواء كان الالتزام قد نص عليه صراحة، أو اقتضته طبيعته، كالتزام صاحب الفندق برد غائلة ما يتهدد سلامة النزيل من مخاطر [5] أو كان أمرا يفهم من طبائع الأمور، فمن يلتزم التزاما عقديا يكون مسئولا عن خطأ الأشخاص الذين يستخدمهم في تنفيذ التزامه العقدي، كحالة مقاول، يتسبب عماله بخطئهم في تهدم المبنى فهو مسئول مسئولية عقدية [6] من حيث الأصل.

---

[1]) المرجع السابق بند ١٢٥.

[2]) نقض فرنسي ٢٧ يناير ١٩١٣ سيري ١٩١٣ – ١ – ١٧٧ وتعليق ليون كان.

[3]) نقض مصري ١٩٨٦/٦/١٦ الطعن ٨٦٥ س٥٠ق.

[4]) نقض مصري ١٩٨٦/١/١٣ الطعن ١٩٤٣ س٥٠ق.

[5]) نقض مصري ١٩٨٣/١٢/٨ الطعن ٨٧٣ س ٤٩ ق.

[6]) نقض مصرى ١٩٨٠/١/٢٣ س٣١ج١ ص٢٥٥.

ولكن إذا انتفى الخطأ العقدي فقد انتفت المسئولية العقدية [1] وينتفي الخطأ وترتفع المسئولية بإثبات أن الصورة التي تجسدها كعدم التنفيذ، ترجع "إلى قوة قاهرة أو سبب أجنبي أو خطأ المتعاقد الآخر [2] ويقع عبء إثبات الخطأ على من يدعي هذا الخطأ [3] فإذا أثبت والد التلميذ أن ابنه أصيب أثناء الرحلة فانعقدت مسئولية المدرسة العقدية، فإن المدرسة لا تستطيع نفي مسئوليتها إلا بإثبات أن ذلك قد نجم عن سبب أجنبي كقوة قاهرة أو خطأ التلميذ نفسه [4] .

ويلاحظ أن القضاء المصري، على ما تقدم، يقع في تناقض غير مبرر، عندما ينفي الخطأ بالسبب الأجنبي مع أنه يقطع رابطة السببية بين الخطأ والضرر، والأمر بعد ذلك يحتاج إلى وقفات ليس هذا مجالها الآن. إنما نشير إلى أنه حيث يوجد خطأ وضرر وعلاقة سببية بينهما، وذلك بمنأى عن العقد – على تفصيل – فإن المسئولية تكون تقصيرية لا عقدية.

٢ – مشكلة الخيرة والجمع بين "المسئوليتين" العقدية والتقصيرية :

أولاً: عرض عام:

القاعدة العامة التي تبلورت في هذا الصدد أيضًا، أنه لا يجوز الجمع [5] بين المسئوليتين العقدية والتقصيرية من جهة، كما أنه لا يجوز الخيرة [6] بينهما من جهة أخرى.

فالجمع بين المسئوليتين غير جائز؛ فعندما تتوافر شروطهما "كأن يخطئ الناقل

---

[1]) نقض مصري ١٩٧٨/٢/١٦ ص٢٩ ج١ ص٤٩٧.

[2]) نقض مصري ١٩٧٥/٦/٣ س٢٦ ع١١٤١/١ بصدد عقد إداري.

[3]) نقض مصري ١٩٧٠/١١/٢٤ س٢١ ع٣ ص١٤٨.

[4]) نقض مصري ١٩٦٧/٢/٩ س١٨ ع١ ص٣٣٤.

[5]) نقض مصري ١٩٦٤/١١/١٢ س١٥ ع٣ ص١٠٢٢.

[6]) نقض مصري ١٩٣٩/١/٥ مجموعة عمر ٢ رقم ١٥٤ ص٤٥٢.

فتتلف الأشياء المنقولة" [١] لا يحق للمضرور أن يرفع دعوى المسئولية العقدية حتى إذا ما حصل على تعويض أو خسر الدعوى قام برفع دعوى المسئولية التقصيرية [٢] ليحصل على تعويض [٣] آخر، أو ليتدارك خسرانه الدعوى الأولى [٤] كما أنه لا يحق للمضرور أن يجمع في الدعوى الواحدة بين شروط من دعوى المسئولية العقدية وشروط من دعوى المسئولية التقصيرية [٥] فهذا تلفيق لا يقره القانون.

والخيرة بين المسئوليتين غير جائزة، و لم يسلم أغلب الفقه بهذه المسألة إلا قريبا، فهناك رأي يقول: إنه إذا توافرت للدائن شروط رفع كل من دعوى المسئولية العقدية ودعوى المسئولية التقصيرية، فإن له أن يختار بينهما وأن يرفع الدعوى التي تحقق مصلحته [٦] أما أغلب الباحثين [٧] فيرون أنه في هذه الحالة، لا يجوز للدائن أن يرجع على مدينه إلا بدعوى المسئولية العقدية؛ فطالما كان هناك عقد صحيح بين المضرور والمسئول، فإن علاقة الطرفين لم تنبثق إلا عن طريق هذا العقد، فإذا أخل المدين بالتزامه، لم يكن أمام الدائن من خيار في الرجوع عليه بغير دعوى المسئولية العقدية وحدها، وأيا كان التبرير القانوني لذلك، فإن الحقيقة التي لا مراء فيها، أن الدائن إذا أراد ترك المسئولية العقدية لم يعد المدين "ملتزما في مواجهته بشيء، و لم يعد – بالتالي – مخلًّا بأي التزام، أو مرتكبا لأي خطأ، فيمتنع عليه الرجوع عليه أصلاً" [٨] .

---

١) عبد الرزاق أحمد السنهوري، المرجع السابق بند ٥١٥ ص ٧٦١ "فنحن نأخذ بالرأي الذي يقول بألا خيرة للدائن.

٢) عبد الودود يحيى، المرجع السابق بند ١٤٢ ص٢٢٦.

٣) عبد الرزاق أحمد السنهوري، المرجع السابق بند ٥١٥ ص٧٥٨.

٤) محكمة استئناف الإسكندرية الوطنية في ١٩٥٠/٢/٥، المحاماة ٣٠ رقم ٢٧٦ ص٥٠١ في إثبات عناصر دعوى بعد الإخفاق في أخرى.

٥) عبد الودود يحيى، المرجع والموضع السابقان.

٦) محمد شتا أبو سعد، تاريخ المسئولية التقصيرية في السودان، مطبعة جامعة القاهرة ١٩٨٤ ص ٨٠.

٧) مصطفى مرعى، المسئولية المدنية ط١ بند ٢٨.

٨) سليمان مرقس، مذكرات في الفعل الضار ص ١٧؛ عبد الودود يحيى، المرجع والموضع السابقان، عبد الرزاق أحمد السنهوري، المرجع والموضع السابقان؛ سمير تناغو، مصادر الالتزام ط١ ص٢٢١، حسن عامر، المسئولية المدنية ط١ ص١٠٩.

وبالتالي لا يمكنه الرجوع عليه: لا بدعوى المسئولية العقدية إن تركها وأضاع حقه فيها، ولا بدعوى المسئولية التقصيرية لعدم توافر موجبها، لكن الباب يبقى مفتوحًا فحسب أمام المسئولية العقدية ما بقيت شروط رفع دعواها.

ثانيًا: تحليل وتطبيق:

كان القضاء المصري يترع إلى فكرة جواز الخيرة، [1] ثم صدرت أحكام حديثة عن محكمة النقض، عادت وأنكرت هذا المسلك، وقالت: إنه إذا ترتب الضرر على إخلال بعقد تعين الأخذ بأحكام العقد دون غيرها، ولا يجوز الأخذ بقواعد المسئولية التقصيرية في هذه الحالة، واستثنت المحكمة حالة ما إذا كان الإخلال بالالتزام العقدي يشكل جريمة جنائية، أو ينطوي على غش أو خطأ جسيم، فتترتب المسئولية التقصيرية، في هذه الحالة، استنادًا إلى أن المدين قد أخل بالتزام قانوني يوجب عليه الامتناع عن هذا الفعل، سواء كان يستجمع صفة العاقد أم لا، وقد نقضت المحكمة، تبعا لذلك حكما كان قد ألزم بالتعويض مؤجر عقارٍ كان قد انهار فأصاب مستأجريه ومات بعضهم، وتم التعويض طبقا للمادة **١/١٧٧** في نطاق المسئولية التقصيرية [2] بيد أن المحكمة قالت في حكم آخر: إن الغش الذي يأتيه المدين – وهو أمين نقل – أثناء تنفيذ العقد، يجعل مسئوليته تقصيرية لا عقدية، وتخضع، تبعا لذلك، للتقادم الثلاثي، وليس بمضي خمسة عشر عامًا [3] وقد انتقد الفقه هذا المسلك لأن الإخلال بالالتزام العقدي مهما بلغت جسامته لا يرتب سوى مسئولية عقدية، وفي إطار ذلك عادت محكمة النقض [4] لتقرر أن المنظم خصَّ كلا من المسئولية العقدية والمسئولية التقصيرية بأحكام تستقل عن الأخرى. فإذا قامت علاقة تعاقدية، وكان الضرر الذي أصاب أحد المتعاقدين قد وقع بسبب إخلال الطرف الآخر بتنفيذ العقد، تعين الأخذ بأحكام العقد، ولا يجوز الأخذ بأحكام المسئولية

---

[1]) سمير تناغو، المرجع السابق ص٢٢١.

[2]) استئناف الإسكندرية الوطنية ١٩٥٠/٢/٥، السابق.

[3]) عز الدين الدناصوري، المرجع السابق ص٢٢، ٢٣، ونقض ١٩٦٨/٤/١٦ س١٧ ص٧٦٢.

[4]) نقض ١٩٦٥/١١/٣٠ مجموعة أحكام النقض س١٦ ص١٦٠.

التقصيرية، التي لا يرتبط المضرور فيها بعلاقة عقدية سابقة، لأنه يترتب على غير ذلك إهدار نصوص العقد المتعلقة بالمسئولية عند عدم تنفيذه، بما يخل بالقوة الملزمة له، ثم تصدى الحكم للاستثناء المشار إليه آنفا [1] .

والواقع أن الأمر يرتبط بمفهوم المسئولية التقصيرية ذاته، كفرع على مفهوم المسئولية المدنية، فالمسئولية التقصيرية عند كل أنصار الخيرة ، ليست إخلالا بواجب قانوني عام وكفى، وإنما هي "جزاء الالتزامات القانونية كافة، من ناحية، وتكمل الجزاءات التي تفرضها النصوص الخاصة، تعويضا للضرر الذي لا تكفي هذه الجزاءات لجبره، من ناحية أخرى، وتعدل كثيرًا من الأوضاع القانونية" [2] سواء بإناطة التمسك بقواعد القانون، بعدم ارتكاب أي خطأ تقصيري، أو بالتدخل بين المتعاقدين لتعديل أو حذف الآثار العادية للعلاقة القانونية. فمن يتعاقد يلتزم، حقيقةً، بتنفيذ العقد، ولكنه لا يجوز له الإضرار بالآخرين، ومن الآخرين من تعاقد معه، ولازم ذلك عند هؤلاء هو عدم جواز تضييق نطاق المسئولية التقصيرية عن طريق إضافة شروط إليها دون مبرر منطقي أو نص قانوني، وعليه فإن قيام العقد لا يوجد عندهم أي تعارض مع وجود المسئولية التقصيرية، ولكن هؤلاء، لم يمضوا في الشوط حتى النهاية، بل قالوا: إن العقد إذا رتب التزامات عقدية بحتة، فإن الإخلال بها يقيم المسئولية العقدية وحدها ولا تقوم بجانبه مسئولية تقصيرية، ولكن تحديد الالتزامات العقدية البحتة، ووجود أنماط منها، تهم الجماعة بأسرها، بحيث يترتب على مخالفتها مسئولية تقصيرية، يوقع ثانيةً في لبس شديد [3] وهذا ما يستلزم وضع تعريف محدد للمسئولية المدنية بشقيها، يعكس الاختلاف القائم في نظامها القانوني، حتى إذا ما أراد الباحثون في فقه الشريعة الغراء جلاء مشكلاتها، بحثوها بمنأى عن كل تصورات تنأى بها عن هدي الإسلام، وأخص خصائص شرع اللّه،

---

[1]) نقض ١٩٨١/١/٢٧ س٣٢ق ج١ ص ٣٥٥ ونقض ١٩٦٨/٤/١٦ س١٩ ق ع٢ ص٧٦٢، المشار إليه.

[2]) محمود جمال الدين زكي، المرجع السابق بند ٧٠ ص ٤٩٨.

[3]) رينية روديير، موسوعة دالوز تحت عنوان مسئولية، أرقام ١١٠ – ١١٦؛ جاك غستان، مطول القانون المدني: الالتزامات والمسئولية، المكتبة العامة للقانون والقضاء باريس ١٩٨٢ بمعاونة جنفييف فيني، أرقام ٧٣١ – ٧٣٩ ص٨٢١ وما بعدها فيما يتعلق بالجمع والخيرة بين المسئولية بالنسبة لمالك السفينة.

أنه لا يذهب حقٌّ هدرًا فيه، فالدماء حرام، والأموال حرام، ولا يجوز لأي فكرة وضعية يراد لها الاتشاح بوشاح الشرعية، أن تنال هذا الشرف، إلا إذا تخلصت من كل ما علق بها من مفاهيم حقيقية أو محتملة، إن كانت هذه المفاهيم لا تتفق وشرع اللّه، ذلك أن أحدا لا يقبل أن يستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير.

٣ – المشكلات التي تثيرها فكرة علاقة السببية بين الخطأ والضرر:

أولاً: عرض عام:

علاقة السببية بين الخطأ والضرر هي من المسائل التي تثير مشكلات بالغة الأهمية، على الصعيدين العلمي والعملي، رغم غزارة البحوث التي تناولتها [١] ؛ ذلك أنه إذا كان الخطأ والضرر لا يكفيان لقيام المسئولية المدنية، بل يلزم أن يكون الخطأ هو سبب الضرر [٢] فإنه يحدث لبس شديد عند الحديث عن قواعد نفي المسئولية المدنية عندما تكون مسئولية خطئية، ولا شك أن نفي الخطأ يجب أن ينصرف فيه دفاع المدين، إلى إثبات أنه كان في حالة من حالات انعدام الخطأ وهي حالة الدفاع الشرعي [٣] وحالة صدور أمر من رئيس فنفذه الموظف معتقدًا مشروعيته ومتخذا جانب الحيطة فيه [٤] وحالة الضرورة [٥] ؛ فوجود المدعى عليه في إحدى هذه

---

[١]) أجيلا، رابطة السببية في "مجال" المسئولية في القانون الفرنسي والشيلي، رسالة تولوز ١٩٦٧ ص١٨ /، مارتو، السببية في المسئولية المدنية، رسالة جامعة إيكس دي بروفانس ١٩١٤ ص٣٨؛ فاقييه: علاقة السبب بالأثر أو النتيجة في المسئولية شبه التقصيرية، رسالة باريس ١٩٥١ م، جيوفانو فيتش، السببية الفعالة وتطبيقاتها في مجال القانون الجنائي، رسالة باريس ١٩٠٨ ص٣٠؛ مأمون شديد (عبد الرشيد)، علاقة السببية في المسئولية المدنية، دار النهضة العربية (مستخرج من مقال بمجلة القانون والاقتصاد) ص. ب٤؛ محمد شتا أبو سعد، مفهوم القوة القاهرة، مجلة مصر المعاصرة س٧٤ ع٣٩٣ – ٣٩٤ أكتوبر ١٩٨٣ ص١٧٥ – ١٩٥، وخطأ المضرور نفس المجلة أكتوبر ١٩٨٤ (س٧٥) ص٣٢٠ وما بعدها.

[٢]) عبد الودود يحيى، المرجع السابق بند ١٥٩ ص٢٥٦.

[٣]) ويشترط عدم تجاوز الحدود ويكفي وقوع فعل يخشى منه حدوث الاعتداء، نقض ج٢٨/١٢/١٩٤٢، المحاماة ٤٢ رقم ٩٨ ص ٣٢١؛ مازووتنك المرجع السابق بند٤٨٩.

[٤]) مازووتنك، المرجع السابق بند ٤٩٧؛ عبد الرزاق السنهوري، المرجع السابق بند ٥٣٣ ص٧٩٠.

[٥]) ريبير، القاعدة الخلقية، المرجع السابق بند ٤٦.

الحالات يحول دون مسئوليته حيث لا يعتبر فعله خاطئا، وتتفرع على ذلك قواعد فرعية في المجال التطبيقي، ولا شك كذلك أن بِنَفْيِ الضرر تنتفي المسئولية المدنية.

وما يتم اللجوء إليه في أغلب الأحوال لنفي المسئولية المدنية، مع تنكب سبيل التعبير السَّوي قانونًا في بعض الأحكام، هو إثبات انعدام السببية من خلال إثبات قيام السبب الأجنبي سواء كان حادثا مفاجئا أو قوة قاهرة أو خطأ المضرور أو خطأ الغير، أو إثبات أن الخطأ لم يكن هو السبب المباشر أو المنتج.

ففيما يتعلق بنفي المسئولية المدنية من خلال إثبات قيام السبب الأجنبي في صورة حادث مفاجئ أو قوة قاهرة، فإنه لكي يعتبر الحادث قوة قاهرة أو حادثا مفاجئا، فيجب أن يكون غير ممكن التوقع (1) ومستحيل الدفع (2) استحالة مطلقة (3) لا نسبية، وأن يجعل هذا الحادث تنفيذ الالتزام مستحيلا استحالة – مادية أو معنوية – مطلقة (4) بحيث لا يستطيع أيّ شخص في مركز المدين أن ينفذ التزامه مع وجودها.

فإذا كانت القوة القاهرة، هي وحدها، التي أفضت إلى حدوث الضرر، فإن رابطة السببية تنتفي كلية، سواء تعلق الأمر بمسئولية عقدية أم بمسئولية تقصيرية، ويترتب على ذلك إعفاء المدين أو المدعى عليه من المسئولية المدنية بإطلاق. ولكن ذلك لا يعني أن مفعول القوة القاهرة في المسئولية ذو نمط واحد محدد، لأنه حتى في إطار المسئولية العقدية، فإن أثر القوة القاهرة قد يكون مؤقتًا، فيقف تنفيذ الالتزام العقدي حتى يزول أثر القوة القاهرة، فيلزم أداء كل الأداءات في العقود الفورية،

---

(1) يرى تونك إحلال فكرة الاحتمال محل فكرة التوقع، مقالة: القوة القاهرة وانعدام الخطأ في المواد التعاقدية، المجلة الفصلية للقانون المدني الفرنسي ١٩٤٥ رقم ١٣، سليمان مرقس، في نظرية المسئولية المدنية، رسالة القاهرة، النسخة العربية ص١٨٩ بشأن مفهوم القوة القاهرة، وبشأن القول بعدم إمكان التفرقة بين عدم إمكان التوقع وعدم استطاعة الدفع؛ بنكاز في تكملة بودري ج٣ رقم ٢٧٥، ولكن انظر أجيلا في الرسالة السابقة ص٤٧٤.

(2) ديموج، مطول الالتزامات ج٦ رقم ٦٠٥ (باريس ١٩٣١).

(3) عبد الرشيد مأمون شديد، البحث السابق ص١٢٠.

(4) عبد الودود يحيى، المرجع السابق، نفس الموضع.

أما في العقود الزمنية فلا يمكن التعويض عن فترة وقف التنفيذ المشار إليها، لأن الزمن ملحوظ في هذه العقود، والزمن ذو اتجاه واحد وما مضى منه لا يعود [١] إما إذا كان هناك سبب آخر، خلاف القوة القاهرة ساهم في حدوث الضرر؛ فإذا كان ذلك السبب متمثلاً في خطأ مؤثر، كخطأ متعهد النقل في الإقلاع بالمركب في الموعد وتحميلها بضائع تفوق طاقتها فهبت عاصفة فأغرقتها فإنه هو المسئول وحده [٢] أما إن كان خطؤه غير مؤثر على الإطلاق، فإنه لا يعتد به، وفكرة الجوائح من الأفكار الثابتة في فقه الشريعة الغراء، وفي مخطوطة أكرية النوتية بمكتبة الأسكوريال ما يبين سبق فقه الشريعة الغراء بصدد المسئولية بوجه عام ومسئولية صاحب السفينة والملاحين بوجه خاص.

وفيما يتعلق بنفي هذه المسئولية بإثبات السبب الأجنبي المتمثل في خطأ المضرور [٣] كأن يقرأ شخص صحيفة وهو يقطع الطريق العام فتصدمه سيارة كان سائقها يقودها بسرعة فائقة خلافا لقواعد المرور أو السَّير، فإن خطأ المضرور له دخل في حدوث الضرر. ويلزم في هذه الحالة التفرقة بين فروض. أولها: أن يستغرق أحد الخطأين الخطأ الآخر، ويحدث هذا إذا كان أحد الخطأين يفُوق الآخر في جسامته أو أن يكون أحد الخطأين نتيجة للآخر؛ فإن كان أحد الخطأين يفوق الآخر في جسامته، فإن ذلك يحدث في حالة ما إذا كان أحد الخطأين متعمدا، فمن يتعمد

---

[١]) عبد المنعم فرج الصدة، مصادر الالتزام ١٩٦٠ ص٥٠٣.

[٢]) استئناف مختلط، ١٨٩٧/١٢/٣٠، م١٠ص ٦٣.

[٣]) عبد الودود يحيى، المرجع السابق، نفس الموضع، وفي أثر فعل المضرور غير الخاطئ انظر: عبد الرزاق أحمد السنهوري، المرجع السابق بند ٥٩٢ ص٨٨١، مازوونتك، السابق بند ١٤٦٤ ط ٣، ٦ –؛ أنور سلطان – مصادر الالتزام ط٢ (١٩٥٨) بند ٤٦٠؛ وفي القول باشتباه فعل المضرور غير الخاطئ بالقوة القاهرة؛ انظر محمود جمال الدين زكي، الوجيز، مصادر الالتزام ط٢ بند ١٩٠ ص٣٦٥، سليمان مرقس، رسالته السابقة ص٢٩٢/٢٩٣؛ وفي أثر هذا التكييف انظر محمد لبيب شنب، المسئولية عن الأشياء، رسالة ١٩٥٧ هامش١ ص٢٤٠؛ وفي اعتبار فعل الغير معفيا من المسئولية كليا أو جزئيا بقدر التسبب في إحداث الضرر، انظر إبراهيم الدسوقي، الإعفاء من المسئولية عن حوادث السيارات، ط١ بند١٧٣ ص٢٤١، وفي الفعل الخاطئ وأثره، انظر جميل الشرقاوي، المصادر غير الإرادية، دار النهضة ط١ ص٢١.

الخطأ من الطرفين: المسئول أو المضرور، فإنه يتحمل المسئولية وحده؛ فإذا كان السائق تعمد قتل من يقرأ الصحيفة، سئل. وإذا كان قارئ الصحيفة المذكور هو الذي تعمد الخطأ انعدمت رابطة السببية، ومثاله أن يلقي ذلك القارئ بنفسه أمام السيارة قاصدا التخلص من حياته. كما قد يحدث ذلك في حالة رضاء المضرور، ولكن رضاء المضرور لا يعني رضاه بإلحاق الأذى بنفسه، لذا فإن رضي المضرور في غير الحالات التي تضبطها قواعد خاصة، تقطع رابطة السببية، ومن ثم تنتفي المسئولية المدنية. أما إذا أسهم رضاء المضرور في إيقاع الضرر، فإن الخطأ يكون مساهما بين المضرور المسئول وهذا يخفف من مسئولية المسئول. ومثاله من يقبل ركوب سيارة بادية الخلل أو يظهر على سائقها أنه لا يجيد القيادة. أما إن كان خطأ المضرور جسيما، إلى حد استغراقه خطأ المسئول فإن رابطة السببية تنتفي ولا تقوم تبعا لذلك، مسئولية مدنية، كصاحب سفينة ينقل عليها جواهر مخدرة، فتضبط وتصادر، فهو لا يملك الرجوع على صاحب السلع المهربة أو المواد المخدرة المنقولة فيها، رغم مسئوليته جنائيًّا.

أما إذا كان أحد الخطأين نتيجة للآخر، فإن الخطأ الذي وقع أولاً يستغرق الخطأ الثاني، فإذا استغرق خطأ المضرور خطأً المسئول، انعدمت رابطة السببية، وانتفت بالتالي موجبات إعمال المسئولية المدنية، كأن يداعب المضرور صديقه الذي يقود السيارة فيترك عجلة القيادة، وتنحرف السيارة وتصطدم بجسم صلب، فيقضي المضرور نحبه، فإذا قام الدليل على ذلك، فلا مسئولية على قائد السيارة. وإذا استغرق خطأ المضرور المسئول نتيجة خطأ المسئول، فإن المسئول هو الذي يتحمل المسئولية فيعتد بخطئه هو دون خطأ المضرور.

ويلاحظ أنه إذا أخطأ كل من المسئول والمضرور دون أن يستغرق خطأ أحدهما خطأ الآخر، فإن كلًّا منهما يتحمل نصف الضرر، فإذا كان أحد الخطأين أكبر، وزع القاضي التعويض على هذا الأساس، إعمالا للمادة **٢١٦** مدني مصري وما شابهها من الأنظمة الوضعية.

ويلاحظ أن الخطأ المُسَاهَم (المشترك)، يسري على "المسئولية العقدية والمسئولية التقصيرية على حد سواء" [١] وتقضي المادة **٣٥٤** من القانون المدني الألماني بأنه "إذا كان لخطأ المضرور نصيب في إحداث الضرر عند وقوعه، توقف قيام الالتزام بالتعويض ومدى التعويض الواجب أداؤه على الظروف، وبوجه خاص على مبلغ رجحان نصيب أي من الطرفين في إحداث الضرر" ولنا أن نؤكد أن كثيرًا من جزئيات المسئولية في الأنظمة اللاتينية مثل النظام الفرنسي وما أخذ عنه (كالمصري والسوري...) والأنجلوسكونية مثل الإنجليزي وما أخذ عنه كالقانون السوداني الملغى، والجرمانية كالنص الألماني المشار إليه، تم الإفادة فيها من تراجم كتاب الأحكام الفقهية لابن جزيٍّ، ومجمع الضمانات للبغدادي، واختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية.

وفيما يتعلق بنفي المسئولية بإثبات السبب الأجنبي المتمثل في خطأ الغَيْر، [٢] فإنه إذا استغرق خطأ المسئول خطأ الغير فلا عبرة بخطأ الغير، ولكن إذا استغرق خطأ الغير خطأ المسئول تحمل الغير وحده المسئولية، ويستغرق أحد الخطأين الخطأ الآخر إذا كان متعمدا أو كان قد ترتب عليه ارتكاب الخطأ الآخر، أما إذا لم يستغرق أحد الخطأين الخطأ الآخر، اعتبر كل من الخطأين سببًا في إحداث الضرر، وعندئذ يتم إعمال مثل حكم المادة **١٦٩** مدني مصري، عند تعدد المسئولين في مواجهة المضرور، وتكون المسئولية بالتساوي، ما لم يحدد القاضي نصيب كل منهم في التعويض. وتوزع المسئولية بنفس الطريقة إذا ساهم في إحداث الضرر خطأ المسئول وخطأ الغيْر وخطأ المضرور.

وقد استقر القضاء الفرنسي على أنه لا ضرورة لتعيين شخص الغير لإعفاء المدين أو المدعى عليه من المسئولية، طالما ثبت أن شخصا آخر سواه هو الذي سبب الضرر [٣] .

---

[١]) مجموعة الأعمال التحضيرية للقانون المدني المصري، ج٢ ص٥٤٩ – ٥٥٠.

[٢]) عبد الودود يحيى، المرجع والموضع السابقان؛ عبد الرشيد شديد، المرجع السابق من بند ١٠٨ ص ١١٢ حتى بند ١٢٠ ص١٢٣.

[٣]) ايكس ٩ مارس ١٩٤٩، دالوز ١٩٥٠ – ٣٣٧.

وفيما يتعلق بإثبات انعدام السببية لكون السبب غير منتج أو غير مباشر:

فإنه من حيث تعدد الأسباب التي تشترك في إحداث الضرر: فإن هذه الأسباب قد تتعدد ويستغرق أحدها الأسباب الأخرى، فصاحب هذا الخطأ يسأل وحده، أما إذا لم يستغرق أحد الأسباب المتعددة الأسباب الأخرى، بل تفاوت دورها في إحداث الضَّرر، فإن النظرية المرجوحة وهي نظرية تكافؤ الأسباب تعتد بكل سبب له دخل ولو محدود في إحداث الضرَّر، ولكن النظرية السائدة هي نظرية السبب المنتج، أو السبب الفعال، أو السبب المباشر، لا تعتد إلا بالسبب المنتج دون السبب العارض.

ومن حيث تعاقب الأضرار مع وحدة السبب المؤدي إلى الضرر الذي تفاقم فأحدث أضرارًا مباشرة، وأضرارًا غير مباشرة فالقاعدة أنه لا تعويض إلا عن الضرر المباشر، وهو ما كان نتيجة طبيعية للخطأ، ويكون الضرر المباشر نتيجة طبيعية للخطأ، وفقًا للمادة **٢٢١** مدني مصري "إذا لم يكن في استطاعة الدائن أن يتوقاه ببذل جهد معقول" [١] .

ثانيًا: وقفة مع الحلول التطبيقية:

ثبت الآن أن هناك فوارق بين نفي الخطأ ونفي رابطة السببية، ولكن الأحكام، تجوزًا، تتكلم عن نفي رابطة السببية متصورة أنها بذلك تنفي الخطأ، من ذلك قول محكمة النقض المصرية حديثًا، إن وقوع عجز بعهدة أمين المخزن، قرينة على ثبوت الخطأ في جانبه وبالتالي مسئوليته عن قيمة العجز، ودرء هذه المسئولية شرطة إثبات القوة القاهرة أو قيام ظروف خارجة عن إرادته لا يمكنه التحوط لها [٢] فإذا كانت القوة القاهرة تنفي رابطة السببية وتعدم المسئولية، فما هي هذه الظروف الخارجية وما طبيعتها وتأثيرها ؟ حبذا لو كان قد تم الاكتفاء بالقوة القاهرة والإشارة إلى أنها تقطع رابطة السببية، بعد ذكر توافر عنصري الخطأ والضرر. ومع ذلك فمن الممكن تصور

[١]) في نقد هذا المعيار، جمال زكي، المرجع السابق ص٥٠٤، وانظر ثروت أنيس الأسيوطي، مسئولية الناقل الجوي، رسالة القاهرة ١٩٦٠ ص٤٠٤ هامش ٢، وفي الدفاع عن المعيار السنهوري، السابق بند ٦١٠ ص٩١١.

[٢]) نقض / ١٩٨٥/٥/١٦ – الطعن ٤٤٦ س٥١ قضائية.

أن المسألة مجرد مسايرة لعبارات الأحكام دون تنقيتها مما لا ضرورة له، كقول محكمة النقض المصرية: إنه إذا كان الحكم المطعون فيه قد نفى مسئولية المطعون ضدها الثانية بسبب عدم توافر أي خطأ قِبَل قائد السيارة، وانتهى إلى ثبوت وقوع الحادث بسبب أجنبي هو انفجار لغم بالسيارة، فإن النعي على الحكم بما نعى عليه به يكون على غير أساس [1] ولكن المحكمة في أحكام أخرى جرت على نفي المسئولية على أساس ثبوت سبب أجنبي ينفي علاقة السببية بين الفعل والضرر [2] كما قضت بأن خطأ المضرور قاطع لرابطة السببية متى استغرق خطأ الجاني وكان كافيا لإحداث الضرر [3] وهو رجوع إلى الصواب.

وعلى ذلك فإن نفي الخطأ شيء، وقطع رابطة السببية بين الخطأ والضرر شيء آخر، ولكن أيًّا من الأمرين ينفي المسئولية المدنية كليةً، وتوجد آلاف الأحكام القضائية في هذا الصدد، ولكن الذي يهمنا ليس سرد الأحكام وإنما الإشارة إلى فكرتها المحورية، لا سيما وأن بعضها يقر مبادئ تتنافى مع أصول الشريعة الإسلامية، كإباحة الفوائد الربوية، أو إباحة التعويض عن حالات لا تستوجب التعويض أساسًا، في ضوء المفاهيم الإسلامية الكبرى التي تنفي مطلق الضرر وتحول دون أكل أموال الناس بالباطل على ما سيلي بيانه.

المسئولية المدنية: إذن هي إخلال بالتزام ناجم عن عقد أو إرادة منفردة أو فعل ضار، وفي الفرضين الأولين تعرف هذه المسئولية بالمسئولية العقدية، بينما يُسْبَغُ عليها وصف المسئولية التقصيرية إذا نجمت عن الفعل الضار، وتعتبر المسئولية مدنية أيضًا إذا كانت إخلالاً بالتزام نظامي لا يخالف شرع اللَّه أو إخلالا بالنظام العام أو الآداب الإسلامية.

---

[1] نقض / ١٩٨٠/٣/٢٧ س٣١ ج١ ص٩٣٠.

[2] نقض ١٩٧٨/٢/٩ س٢٩ ع١ ص٤٣٧ (مسئولية حارس مفترضة) ونقض ١٩٧٧/٢/١٥ س٢٨ ج١ ص١٨١٥ (انخفاض منسوب المياه في النهر) ونقض ١٩٦٨/١٢/١٩ س١٩ ع٣ ص١٥٥١.

[3] نقض ١٩٨٥/٢/٢٦ الطعن ٢٣١١ س٥١ قضائية.

ويلاحظ بشأن هذه المسئولية ما يلي:

١ – أنها تكاد تكون واحدة في مفاهيمها في الأنظمة الوضعية الموجودة في العالم، بصرف النظر عن كون النظام الأنجلوسكسوني يعالج الأمور بمناسبة كل حالة على حدة؛ فهناك الإهمال، والتعدي، وشبه التعدي، ولا توجد نظرية عامة للخطأ، ولكن الحلول في السوابق القضائية تنحو نحو وضع أطر نظرية عامة للمسئولية المدنية عقدية وتقصيرية.

٢ – إن اصطلاح المسئولية المدنية إذا تم إعماله في فقه الشريعة الغراء على نطاق يلبي حاجة العمل، سيفضي لا محالة إلى نشوء مبادئ إسلامية جديدة، يمكن أن تكون أساسًا للتأثير في الأنظمة الأخرى، ومن ثم سبيلا من سبل الدعوة الإسلامية، ربانية المصدر، سامية الأهداف، بعيدة النظر.

المبحث الثاني

تحديد معنى المسئولية المدنية كمرادف لضمان الأموال في الفقه الإِسلامي

١ – تمهيد:

موضوع الضمان، هو واحد من أهم الموضوعات التي عالجها فقهاء الشريعة الغراء، فقد أفاضوا في معالجة جزئياته، حتى تكونت منه نظريات عامة من نظريات الفقه الإِسلامي، من ذلك مثلا، ضمان العقد، والضمان الناجم عن الاعتداء، وضمان المتلفات، والضمان في حالة الغصب، والضمان الناجم عن التفويت والتعييب والتغيير، وضمان اليد، وضمان الشرط، والضمان الناجم عن الحيلولة بين المال وصاحبه، وتضمين الغار ما تلف بسبب غروره وغير ذلك [١] .

والمصدر الأساسي للضمان في الأحوال المتقدمة يكمن في أمرين:

أولهما: الضمان بناء على عقد ويدخل في ذلك الضمان بناءً على إِلزام الشخص نفسه بإِرادته وحده.

وثانيهما: الضمان بناء على ترتب الضرر ذاته، سواء قام الضرر غير مستند إِلى خطأ أو قام بسبب خطأ. فحيث يوجد إِخلال بالعقد أو التعهد يوجد الضمان، وحيث يوجد الضرر يوجد الضمان.

---

[١]) الشيخ علي الخفيف، الضمان في الفقه الإِسلامي، القسم الأول، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة ١٩٧١ ص٩ وما بعدها.

وقد يلزم الشارع الحكيم بالضمان، جبرًا للضرر، وعندئذ يكون أساس الضمان هو إلزام الشارع، وحتى تبقى نظرية الضمان في إطارها الفقهي كنظرية للتعويض، فإنه لا يجوز التوسع فيها بإقحام بعض الأمور التي ألزم بها الشارع الحكيم كجزاء، مثل ضمان الديات، ما لم يتعلق الأمر بتعويض، وضمان قيمة صيد الحرم عند الاعتداء عليه، وضمان ما يجب من كفارات الأيمان والظهار والإفطار عمدا في رمضان، وضمان ما أوجبه الشارع في الأموال من زكاة، وكذلك النفقات [1] على خلاف ما ذهب إليه بعض المحدثين من الباحثين [2] ومثل ذلك يقال بالنسبة لضمان النفس والكفالة، فتلك أمور لا تنطوي على فكرة جبر الضرر التي تهدف إليها المسئولية التقصيرية أو المسئولية العقدية.

وأدلة الضمان في الشريعة الغراء متعددة، فالقرآن الكريم والسنة المطهرة يقرران حرمة الأموال ويحرمان الاعتداء عليها، ويلزمان برد الأموال المقبوضة.

قال تعالى في بيان حرمة الأموال:

﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [3] وقال سبحانه: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَهُمْ إِلَىٰٓ أَمْوَٰلِكُمْ ﴾ [4] .

وقال جل شأنه في مجال النهي أيضًا:

﴿ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا ﴾ [5] .

---

[1]) انظر في هذه المسائل على التوالي، حاشية الجمل على شرح المنهج للشيخ سليمان الجمل على الشرح المذكور للشيخ زكريا الأنصاري، مطبعة مصطفى محمد، بدون تاريخ ج ذ ص٥٨؛ الأم لمحمد بن إدريس الشافعي رحمه اللَّه، دار المعرفة، بيروت، ج٧ ص١٥٠، المقنع لموفق الدين عبد اللَّه بن أحمد بن قدامة المقدسي ط٣ (١٣٩٣ هـ) ج٢ ص١١٢، المبسوط لشمس الدين السرخسي، مطبعة السعادة ١٣٢٤ هـ ج٩ (ط١) ص٥ وما بعدها؛ البناية في شرح الهداية لأبي محمد محمود بن أحمد العيني، دار الفكر ط١ (١٤٠٠ هـ) ج٣؛ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني، مطبعة الإمام ج٢ ص٨٠٩، المغني، لأبي محمد عبد اللَّه بن أحمد بن محمد بن قدامة (على مختصر الخرقي) ج٢ مكتبة الرياض الحديثة ص٥٩٠.

[2]) الشيخ علي الخفيف، المرجع والموضع السابقان.

[3]) سورة البقرة /١٨٨.

[4]) سورة النساء /٢.

[5]) سورة النساء /٦.

وقال عز من قائل: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَـٰنَـٰتِكُمۡ ﴾ [1] وقال سبحانه: ﴿ لَا تَظۡلِمُونَ وَلَا تُظۡلَمُونَ ﴾ [2] كل هذا فضلاً عن الآيات التي تحرم السرقة والغش والخداع والربا وكل تملك غير مشروع، والظلم والتواطؤ على ضياع الحقوق ونقض العهد.

وفي الإلزام برد الأموال المقبوضة وأداء الأمانات والوفاء بالعهد، يقول اللّه تعالى:

﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا ﴾ [3] وقال سبحانه: ﴿ فَلۡيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤۡتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ ﴾ [4] وقال جل شأنه: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ ۚ ﴾ [5] وفي وجوب الوفاء بالالتزام العقدي في الإجارة. قال تعالى: ﴿ ۚ فَإِنۡ أَرۡضَعۡنَ لَكُمۡ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ [6] وقال سبحانه: ﴿ ۖ قَالَ لَوۡ شِئۡتَ لَتَّخَذۡتَ عَلَيۡهِ أَجۡرًا ﴾ [7] وقال جل شأنه ﴿ وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ ﴾ [8] أي كفيل.

وأما السنة المطهرة فقد جاءت بأمور كلية وقواعد تفصيلية أيضًا:

فعن الضرر كأساس للضمان ونفي مطلق الضرر والضرار. قال – ﷺ –: « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ » وهذا حديث حسن، رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما، كما رواه الإمام مالك في الموطأ مرسلاً عن عمرو بن يحيى عن أبيه عن النبي – ﷺ –، فأسقط أبا سعيد، وله طرق يقوي بعضها بعضا. وهذا الحديث يصلح أساسًا لنظرية المسئولية المدنية برمتها، عقدية كانت أم تقصيرية.

وفي مطلق الضمان قال – ﷺ – « الزَّعِيمُ غَارِمٌ » أي ضامن، وهو حديث صحيح، رواه الإمام أحمد – رحمه اللّه – في مسنده، والبيهقي وأبو داود وابن ماجه [9] .

---

[1] سورة الأنفال /٢٧.

[2] سورة البقرة /٢٧٩.

[3] سورة النساء /٥٨.

[4] سورة البقرة /٢٨٣.

[5] سورة المائدة /١.

[6] سورة الطلاق /٦.

[7] سورة الكهف /٧٧.

[8] سورة يوسف /٧٢.

[9] انظر المغني لابن قدامة، المرجع السابق ج٤ ص٥٩٢.

وفي ضرورة وجوب أداء ما دخل الذمة لأي سبب، أورد الإمام أحمد في مسنده، قوله - ﷺ - « عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ » ومن حديث لجابر بن عبد اللّه، رواه الإمام أحمد وأبو داود والنَّسائي « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - كَانَ لاَ يُصَلِّي عَلَى رَجُلٍ مَاتَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ » .

وستلي إشارات لتلك الآيات وهذه الأحاديث في معرض اقتضائها، ولأحاديث أخرى. كذلك فقد أجمع علماء الأمة على مشروعية الضمان في الجملة [1] .

٣ – أمثلة:

ونظرية الضمان في الفقه الإسلامي تتسع في جانب منها لكل قضايا ومشكلات المسئولية التقصيرية، فإذا قيل: إن نظرية المسئولية المدنية تقوم في الأنظمة الوضعية على قاعدة أن كل خطأ سبب ضررًا للغير، يلزم فاعله بالتعويض، فإنه يصح القول: إن الفقه الإسلامي يقيم هذه المسئولية على قاعدة أدق، هي: كل ضرر وإن نجم عن غير مميز يلزم جبره [2] والفرق بين القاعدتين واضح: فالمسئولية المدنية لا تقوم وضعا، إلا على خطأ وضرر وعلاقة سببية بينهما. من جهة، ولا مسئولية عن فعل الصغير أو عديم التمييز بعموم، أما في الفقه الإسلامي فالمسئولية موضوعية أساسها الضرر، ويضمن فيها عديم التمييز ويعوض من ماله، وهو أمر تحاول الأنظمة الوضعية الوصول إليه، بالخروج الصريح على النصوص التي تكبل مقتضى التطور الذي بصرت به النصوص الشرعية الإسلامية منذ فجر الرسالة المحمدية.

وليس هذا فحسب، فقد قدم فقهاء الشريعة الغراء أمثلة لكافة فروع المسئولية المدنية ومشكلاتها العملية على نحو يختلف عن النظام الأنجلوسكسوني الذي وضع

---

[1] منار السبيل في شرح الدليل للشيخ إبراهيم بن محمد بن سليمان بن ضويان ط٤ (١٩٧٩ م) المكتب الإسلامي - بيروت دمشق - ص٣٥٩.

[2] ساهم الباحث في إدخال هذه القاعدة في قانون المعاملات المدنية الإسلامي السوداني لعام ١٩٨٤، انظر محمد شتا أبو سعد مذكرات في الـضمان لقـسم الماجـستير بجامعة أم درمان الإسلامية ١٩٨٥ ص٨٠.

سوابق قضائية في مجال الإهمال ومعاييره، وعلاقة السببية بينه وبين الضرر، والتعدي المباشر وغير المباشر، والمسئولية المطلقة أو المشددة، وقواعد الإثبات، كقاعدة ريل، التي تعني أن الشيء يتحدث عن نفسه وأن الضرر متى وقع فلا مساغ لإثبات الخطأ، وذلك حسب آخر تطورات هذا النظام؛ وبيان ذلك أن هذه الحلول لا تنبثق عن نصوص عَقَدِيَّةٍ كما في الإسلام، كما أنه لا ينتظمها نظرية عامة كنظرية الضمان، فضلاً عن عدم مسئولية عديم التمييز فيها، وعدم إطلاق قاعدة الضرر كأساس الضمان بوجه عام والمسئولية بوجه خاص.

أما الفقه الإسلامي ففي كل مذاهب أهل السنة توجد مؤلفات لا يغفل أحدها، معالجة الضمان بعموم، والغصب بخصوص، وغيرهما من الموضوعات التي تضع قواعد عامة لوجوب جبر الضرر أيا كان مصدره، [1] على ما يلي، ونجتزئ الآن بأمثلة جزئية.

ففيما يتعلق بوجوب جبر الضرر الناجم عن الإتلاف. جاء في شرح التاج والإكليل لمختصر خليل: وقال في رجلين اصطدما وهما يحملان جرتين فانكسرتا، "غرم كل واحد ما كان على صاحبه، وإن انكسرت إحداهما غرم ذلك له صاحبه" [2] وجاء في مجمع الضمانات أن الإنسان "لو غصب ماء محرزًا في آنية فإنه يضمنه بمثله" [3] .

وفي مسئولية عديم التمييز جاء في الخرشي، أن الفعل الضار إذا حدث من صغير

---

[1]) ففي تحمل المسئولية العقدية أي ضمان العقد انظر نيل الأوطار للشوكاني، المطبعة العثمانية ١٣٥٧ هـ ج٥ ص٢٩٥، وفي المسئولية التقصيرية، انظر مجمع الضمانات للبغدادي (أبي محمد بن غانم)، المطبعة الخيرية، القاهرة ١٣٠٨ هـ ص١٤١. وفي ضمان المتلفات، بوجه عام والناجمة عن فعل الحيوان بوجه خاص انظر: سليمان محمد أحمد، ضمان المتلفات في الفقه الإسلامي، رسالة الأزهر ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م ج١، ٢ وبخاصة ص٣٧٢.

[2]) الشيخ محمد المدني بوساق، التعويض عن الضرر في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، غير مطبوعة، ١٤٠٢ هـ ص٢١ وما بعدها؛ محمد بن يوسف العبدري (المواق) في شرحه التاج والإكليل لمختصر خليل ط١ مصر ج٦ س٢٤٣.

[3]) مجمع الضمانات للبغدادي، المرجع السابق ص١٣٨.

أو مجنون ففي ضمانه على ما ذهب إليه ابن الحاجب ثلاثة أقوال... والمذهب الضمان [1] .

وفي دفع المسئولية ورد في المدونة: (قال) أرأيت لو أن سفينةً صدمت سفينة أخرى فكسرتها فغرق أهلها (قال) قال مالك: إن كان ذلك من الريح غلبتهم أو من شيء لا يستطيعون حبسها منه فلا شيء عليهم، وإن كانوا لو شاؤوا أن يصرفوها صرفوها فهم ضامنون " [2] وجاء في جامع الفصولين: ولو قال لغيره: اخرق ثوبي أو ألقه في البحر ففعل فلا ضمان عليه، وكذلك لو قال له: اهدم منزلي فهدمه فلا ضمان عليه، إذ إن أمره قد صدر في حدود ولايته و لم يكن المأمور متعديًا بسبب ذلك فلا يضمن [3] .

لا حجة، إذن، للمستشرقين، عندما يدخلون في روع أنصار القوانين الوضعية، إن مثل هذه الحلول هي مجرد حلول جزئية، فقد دُرست من خلال نظرية عامة من جهة، وصيغت بما يؤكد انبثاقها عن أصول كلية من جهة أخرى، فضلاً عن وجود الآيات والأحاديث الدالة على رسوخ نظرية الضمان في الفقه الإسلامي، على نحو ما أجمع عليه علماء الأمة في الجملة. وحاصل ذلك أن من يتتبع الحلول الفقهية الإسلامية في مجال المسئولية كجزء من نظرية الضمان، يجد أنه ما من جزئية إلا ولها أصل ترجع إليه، وعدم إدراك ذلك هو قصور في فهم الحقيقة الثابتة وهي أن الفقه الإسلامي، بسط نطاق الضمان على نحو أصبحت كثير من مسائله نظريات عامة، كضمان المتلفات، ومسئولية مالك الحيوان وحارسه، والمسئولية عن فعل الغير، وضمان العقد، وضمان اليد، وضمان الغصوب على ما سبقت الإشارة إليه.

والضمان في شقه المقابل للمسئولية المدنية يعني وجوب إلزام الشخص بالوفاء بما

---

[1]) شرح الخرشي على مختصر خليل لأبي عبد اللَّه محمد بن عبد اللَّه الخرشي المالكي، دار صادر، بيروت ج٦ ص١٥١.

[2]) المدونة الكبرى لإمام دار الهجرة مالك بن أنس الأصبحي، رواية سحنون... مطبعة السعادة ١٣٥٣ هـ بمصر ج٤ ص٥٠٥.

[3]) محمود بن إسماعيل الشهير بابن قاضي سماوه، جامع الفصولين، الطبعة الأولى، المطبعة الأميرية (١٣٠٠ هـ مصر) ج٢ ص١١٣ وما بعدها.

التزم به أو ألزم نفسه به أو تعويض المضرور عن الضرر الذي ألحقه به. فإن تعاقد شخص مع آخر على أن يبيع أولهما للثاني مالاً متقوما وعلى أن يسلمه إياه في موعد معين، و لم يسلمه إياه رغم انتفاء المانع، ورغم وفاء الطرف الآخر بالتزامه، فقد انعقدت مسئوليته في الإسلام. قال تعالى:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ ﴾ [1] .

والأمر في هذه الآية يفيد الوجوب لانعدام القرينة الصارفة له عن ذلك. وعدم الوفاء ينجم عنه الضرر لا محالة. ومثل ذلك يقال فيما لو ألزم الشخص نفسه بأمر مشروع أناطه بقيام المتعهد له بأمر مشروع فنفذه. وكذا فإن من غصب مالاً، أو أتلف شيئًا متمولاً، أو حال دون وجه حق بينه وبين صاحبه فهلك، أو تعدى على عقار غيره، فقد انعقدت مسئوليته في فقه الشريعة الغراء، ومن ثم فإن هذه الفروض وما سبقها تغطي كل جوانب المسئولية المدنية، فما بالنا بالحلول الكثيرة الجامعة الأخرى، والتي تجعل الضمان معنى عامًّا شاملاً، وليس فقط مجرد الالتزام بدين "ثابت في ذمة الغير أو إحضار عين مضمونة، أو بدن من لا يستحق حضوره" [2] أو مجرد، ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق" [3] ومن يأخذ تعريفا للضمان دون أن يعي حقيقة فرع الضمان الذي يتم تعريفه، ويحاول أن يعممه على فكرة الضمان ككل، بشتى فروعها المبثوثة في كل أنواع العقود وكافة الأفعال الضارة، فقد افترى على فقهاء الإسلام إثما مبينا، ولا يتسع المقام لضرب أمثلة من كافة مذاهب أهل السنة، ولذا نجتزئ بالإشارة الموجزة إلى فقه الإمام أحمد – رحمه الله –، ونكتفي ببعض المصنفات الفقهية المبينة له؛ ففي المغني (**٤/٧١**) أن الصفة المقصودة في المبيع ملزمة، وأن تفريق الصفقة لا مسئولية معه (**٤/٢٦١**) وأن الشرط الصحيح في الرهن الصحيح ملزم (**٤/٤٢٢**) وأن المرتهن إذا تعدى في الرهن أو فرط في الحفظ للرهن عنده حتى تلف فإنه يضمن بلا خلاف

---

[1]) سورة المائدة /١.

[2]) شرح المنهاج للشيخ زكريا الأنصاري بهامش حاشية الجمل، مطبعة مصطفى محمد، بدون تاريخ، ج٣ ص٣٧٧.

[3]) المقنع لابن قدامة المقدسي، المرجع السابق، ص٥٩٠.

(**٤٣٨/٤**) وإن هدم أحد الشريكين الحائط لغير خوف سقوطه.. "فعليه إعادته سواء هدمه لحاجة أو لغيرها.. لأن الضرر حصل بفعله.. " (**٥٦٩/٤**) ومن ضمن عنه حق بعد وجوبه، أو قال: ما أعطيت فهو عليَّ فقد لزمه ما صح أنه أعطاه، إذ الضمان ضم ذمة الضامن إلى ذمة المضمون عنه في التزام الحق، فيثبت في ذمتهما جميعا (**٥٩٠/٤**) ويصح ضمان كل جائز التصرف. في ماله (**٥٩٨/٤**) وإذا تعدى المضارب وفعل ما ليس له فعله، أو اشترى شيئًا نهي عن شرائه فهو ضامن للمال في قول أكثر أهل العلم (**٥٤/٥**) وإذا باع الوكيل، ثم ادعى تلف الثمن من غير تعد فلا ضمان عليه. فإن اتهم حلف (**١٠٢/٥**) ولا تبطل الوكالة بالتعدي فيما وكل فيه.. (**١٢٥/٥**) وفي كتاب العارية أنه إن شرط نفي الضمان لم يسقط.. ولابن قدامة "إن كل عقد اقتضى الضمان لم يغيره الشرط" (**٢٢٢/٥**). ومن غصب مال غيره، بغير حق فقد اقترف أمرا محرما بالكتاب والسنة والإجماع وضمن، على تفصيل (**٣٨/٥**) وفي تلف العين المستأجرة تفصيل (**ذ / ٤٧٤**) وإذا أتلف الأجير المشترك العين من حرزه من غير تعد منه فرُوي أنه لا يضمن (**ذ / ٥٣٣**) [1] والأمثلة كثيرة تعز على التأصيل، ولكن هذه الإشارة تدحض مسلك الهلاميين المتوهمين وجود نقص في فقه الشريعة الغراء.

٣ – بين التعويض والضمان:

معنى ما تقدم أن للضمان أسبابه المتعددة، وأنه لا يصلح الحكم على حل جزئي دون مراعاة الإطار النظري الكلي الذي نوقش من خلاله، فإذا كانت كل تلك الفروع قد وردت في كتابين اثنين من مؤلف جامع، فإنه ينبغي قبل إطلاق الحكم على الفقه الإسلامي، جمع كل متعلقات النظرية التي يراد الحديث عنها، من أجل تحقيق الصدق في تقويمها، فإذا ثبت ذلك، ثبتت كذلك الحقيقة الفقهية الكلية القائلة: إنه كلما وجد سبب الضمان فقد "وجب الضمان" [2] وغالبا ما يكون من "وقت وجود

---

[1]) المغني لابن قدامة في الأجزاء والصفحات المشار إليها في المتن.

[2]) الفروق للقرافي (شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي المشهور بـــ) مطبعة دار إحياء الكتب العربية ط١ (١٣٤٦ هــ) ج٤ ص٢٧.

سببه" [1] والمقصود هنا هو التعويض بسبب الضرر، سواء تعلق الأمر بضمان عقد وشرط، أي ضمان مال تالف أو ضرر حاصل بناء على عقد أو شرط يقتضي هذا الضمان، أو بناء على فعل ضار كالغصب، متى توافر ركناه وهما إثبات اليد أو الاستيلاء وقصد العدوان، أو عن إتلافٍ مباشرة أو تسببا، أو لغير ذلك من الأسباب الشرعية دون أن ينجم الضرر عن دفاع مشروعٍ، أو تطبيب وتأديب أو إكراه أو قوة قاهرة، على تفصيل، حيث يتخذ الضمان صورًا عديدة منها التعويض باعتباره بدلاً ماليًّا لا جزاء لفعل، وبه تصان الأموال في الشريعة، أيا كان مظهر الضرر وموجبه كانقلاب نَائمٍ على متاع وإتلافه، أو حرق شخص مال غيره، أو وضع شيء في طريق عام فيتعثر فيه إنسان فيسقط منه متاعه ويتلف، [2] والتعويض يمكن أن يكون عن الضرر المباشر في حال الإخلال بالعقد في الفقه الإسلامي، كما يمكن أن يكون عن الضرر غير المباشر، إذا حدث من المباشر تعد، أي تجاوزٌ لما يسمح به الشرع كمن يرسل في أرضه ماءً لا تحتمله فيتعدى إلى أرض جاره فيفسد ما فيه من زرع [3] وتحققت السببية بين التعدي والضرر [4] وإلا فلا تعويض أصلا، وهناك خلاف فقهي بشأن مدى إمكان التعويض عن الضرر غير المباشر في بعض الحالات، كحالة من حل رباط سفينة فغرقت بما عليها من أمتعة، أو فتح زِقَّ سمن فخرج ما فيه من فوره، أو الحيلولة بين صاحب مال وماله حتى تلف، ويلاحظ أن المباشرة تقدم على التسبب كما سيلي، باستثناء حالات يكون فيها المتسبب مسئولا مع المباشر حينا ومسئولا وحده

---

[1]) بدائع الصنائع، المرجع السابق ط ١٣٢٨ هـ ج٧ ص١٥١.

[2]) البحر الرائق شرح كنز الدقائق لزين الدين بن نجيم، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ج٨ ص٣٩٩، مجمع الضمانات للبغدادي، المرجع السابق ص١٤٦ – ١٥٤ – ١٦١ – ١٦٥، جامع الفصولين، المرجع السابق ج٢ ص١١٣، شرح منتهى الإرادات لمنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر، ج٢ ص٤٢٤، حاشية العدوي على شرح الخرشي للشيخ علي بن أحمد الصعيدي العدوي، مطبوعة بهامش شرح الخرشي، دار صادر، بيروت ج٦ ص١٤٠.

[3]) جامع الفصولين، المرجع السابق ج٢ ص١١٦، ١٢٢، ١٢٤؛ مجمع الضمانات، المرجع السابق ص١٦٤، شرح الخرشي على مختصر خليل، المرجع السابق ج٨ ص١١١.

[4]) فتح العزيز شرح الوجيز مع المجموع شرح المهذب لأبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ج١١ ص٢٤٣ – ٢٤٥.

أحيانا، فيضمن المتسبب والمباشر معا إذا أحدثا الضرر معا وكان لكل منهما تأثير واضح فيه، بينما يضمن المتسبب وحده "إذا كانت المباشرة مبنية على السبب وناشئة عنه وكانت المباشرة لا عدوان فيها بالكلية" [1] وإذا اجتمع أكثر من متسبب في إحداث الضرر اشتركوا في الضمان [2] كذلك يتم التعويض سواء نجم الضرر عن فعل المباشر مباشرة أو من المتسبب فيه، أم نجم عن حيوانه أو جماداته، ذلك أن الضرر يزال، وهو لا يزال إلا بتعويض أو بشكل آخر من أشكال الضمان، حيث تنشغل الذمة بالحق، فيجب رده أو بدله بالمثل أو القيمة، أو غير ذلك، منعا لأكل أموال الناس بالباطل وتغطية للضرر الواقع فعلا على مال متقوم متعلق بالمضرور، طالما كانت هناك فائدة شرعية منه وكان المتلف من أهل الضمان.

والخلاصة:

١ – إن الضمان في الفقه الإسلامي، موضوع ثرٌّ وللفقه فيه عطاء كبير، ومن الناحية المنهجية، فإن موضوعاته التي عالجها الفقه الإسلامي، تُغَطِّي ما يلي:

أ – المسئولية المعروفة في الأنظمة بالمسئولية الخطئية، أي المسئولية القائمة على الخطأ والضرر وعلاقة السببية بينهما، وما يستلزمه توافر هذه العناصر من تحقيق الضمان أو وجوب التعويض، ولكن النظرية الإسلامية تتفوق في أنها تفترض الخطأ لمجرد حدوث الضرر، عند بعض الفقهاء، ويبني البعض الآخر الضمان على مجرد حدوث الضرر، لذا فإن الفرد من المحدودة في الفقه الإسلامي، والمتعلقة بهذه النظرية تتجاوز التقنينات الوضعية العربية برمتها، وهي في هذا الصدد تتفوق على نظرية المسئولية المشددة أو المطلقة بالمفهوم الأنجلوسكسوني والمستمدة من السابقة الشهيرة (ريلاندز ضد

---

[1]) القواعد في الفقه الإسلامي للحافظ أبي الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، راجعه وعلق عليه عبد الرؤوف سعد ١٣٩٢ هـ مكتبة الكليات الأزهرية ص٣٠٧.

[2]) المغني لابن قدامة، المرجع السابق ج٧ ص٧٢٣، بدائع الصنائع، المرجع السابق ج٧ ص١٦٨.

فلتشر) [1] الخاصة بالتعويض عن ضرر نجم من تسرب ماء إلى أرض الجار.

ب – النظرية التي لم تُصَغْ بعد في أي قانون مدني في العالم، رغم الإرهاصات الفقهية للتبشير بها، وهي نظرية المسئولية الموضوعية بمعنى الكلمة، أي المسئولية القائمة على الضرر وحده بصرف النظر عن وجود خطأ من عدمه، وهذه هي النظرية الأساسية والأصيلة في الفقه الإسلامي وهي نظرية الضرر كأساس للضمان أو التعويض، وتقوم هذه المسئولية بالنسبة للشخص غير المميز مثلما تقوم بالنسبة للشخص المميز فهما في ذلك سواء.

ج – إن المسئولية في الفقه الإسلامي لا تقوم عن فعل الشخص فقط بل عن فعل غيره، كمسئولية المتبوع عن أعمال تابعه ومسئولية متولي الرقابة عن أعمال القصر ومن إليهم وليس في هذا حمل مسئولية أو ضمان عن الغير، لأن الملتزم بالتعويض والضمان يرجع على من هو مسئول عنه، وذلك ما لم ترفع الدعوى مباشرة على التابع مثلاً، حيث تكون مسئولية المتبوع احتياطية.

د – إن المسئولية عن الأشياء ثابتة أيضًا في الفقه الإسلامي، فمالك الحيوان أو حارسه وحارس الشيء الجامد، أو مالكه، وغيرهم ممن يناط بهم واجب شرعي أو اتفاقي يضمنون على تفصيل، لا تتسع له هذه المحاولة التأصيلية.

٢ – إن للضمان في الفقه الإسلامي إطلاقات متعددة، يهمنا منها ما يتعلق بتأصيل مسئولية الضامن عن مخالفة التزاماته العقدية (فهذه مسئولية عقدية) أو إتيانه أي فعل، أيا كان، ينجم عنه ضرر للغير، أو إحداثه هذا الضرر بالغير، (وتلك هي المسئولية التقصيرية) والاثنان معا يشكلان ما يعرف وضعا بالمسئولية المدنية التي هي، بهذه المثابة، جزء من نظرية الضمان:

---

[1] محمد شتا أبو سعد، تاريخ المسئولية التقصيرية في السودان، طبعة جامعة القاهرة ١٩٨٤ م ص١٣٠ وانظر كليرك وليندسل، الأخطاء، ط١٢ لندن ١٩٦١ من رقم ١٣٠١ ص٦٩٢ حتى رقم ١٣٦٠؛ وينفلد في الخطأ ط٧ بواسطة جولويكز وإيليس لويس، لندن ١٩٦٣ ص٥ ص٤٤٠ حتى ٤٧٢.

أ – فمن جهة قد يطلق لفظ الضمان ويقصد به المسئولية العقدية، عند مخالفة التزام عقدي، بل قد يشمل المسئولية عن التعهد الإرادي الأحادي كالتسليم بالضمان حتى قبل وقوعه كقولهم "ألق متاعك في البحر وعليَّ ضمانه" [١] وقد يتجاوز الأمر ذلك إلى ضمان تنفيذ الالتزام، بدليل استخلاص صحة الضمان في كل حق "من الحقوق المالية الواجبة أو التي تؤول إلى الوجوب كثمن المبيع في مدة الخيار وبعده، والأجرة والمهر قبل الدخول أو بعده" [٢] مع عدم صحة ضمان ما لا يكون مضمونا على من هو في يده [٣] ب – كذلك فقد يطلق الضمان ويقصد به أحد جانبي المسئولية المدنية، وهو المسئولية التقصيرية، حيث لا خلاف مطلقًا بين الفقهاء – ويهمنا هنا، تتبعًا للسياق مسلك الحنابلة – في أن كل فعل ضار يستلزم الضمان، كما في حالة الغصب، فالغصب إذن مضمون، لأن الغاصب مقارف لفعل ضار تنشغل به مسئوليته في الضمان، ولكن عمق الفقه الحنبلي بعد ذلك يتجلى في بحث مسألة مدى ضمان هذا المضمون من خلال عقد، وتلك مسألة أخرى، ولكن عرضها لا يخلو من فائدة في مسألة ضمان المسئولية، فهذا سند أصيل له، فالذين يتصورون أن ضمان المسئولية في الشريعة أمر غير معروف يقعون في خطأ، بدليل ما ورد في المغني لابن قدامة من أنه "يصح ضمان الأعيان المضمونة" [٤] وضرب مثلاً لذلك بالمغصوب، والأحناف يقولون بذلك، وكذا الشافعي في أحد قوليه، لأن ذلك ضمان استنقاذ ورد. وإذا عدنا إلى الأصل وهو قيام الضمان في حالة إتيان فعل ضار، فإن ثبوت ذلك ليس محل خلاف في فقه الشريعة الغراء، وهو ما سنعرض له عند الحديث عن الضمان المرادف للمسئولية المدنية، وعلى ما

---

[١] المغني لابن قدامة ج٤، المرجع السابق ص٥٩٣.

[٢] المرجع السابق ص٥٩٥.

[٣] المرجع السابق ص٥٩٥.

[٤] المرجع والموضع السابقان.

ننتقل إليه الآن، ونقسم هذا المبحث إلى مطلبين أساسيين. أولهما عن الضمان في حالة مخالفة الالتزامات العقدية في الشريعة الإسلامية ليكون ذلك أساسًا لتعريف هذا الشق، وثانيهما عن الضمان في حالة الفعل الضار، ليكون ذلك بدوره أساسًا لتعريف هذا الشق، ومن حاصلهما، ومن حاصل المبحث الأول يمكن تعريف المسئولية المدنية في فقه الشريعة الغراء.

المطلب الأول

تعريف المسئولية العقدية في الشريعة الإسلامية

من خلال أمثلة تبين الضمان في هذا الجانب

المسئولية العقدية، تعني، في فقه الشريعة الإسلامية، إما الالتزام الذي يثقل كاهل الملتزم، باعتبار أن هذا الالتزام هو أثر للعقد، وإما الجزاء المترتب على الإخلال بهذا الالتزام، باعتبار أن هذا الإخلال هو الجزاء المترتب على عدم ترتيب أثر العقد، وعلى هذا فإن مفهوم المسئولية العقدية في الشريعة الإسلامية أعم منه في الأنظمة الوضعية؛ إذ يشمل الالتزام وأثر عدم تنفيذ الالتزام.

أولاً: المسئولية بمعنى الالتزام أو أثر العقد:

١ - قد يكون الضمان أو المسئولية أثرًا للعقد، كما في عقد الكفالة، فعقد الكفالة أيا كان تصوره [١] له حكم أساسي يتمثل في وجود التزام بالضمان على عاتق الكفيل، فالكفيل يلتزم بضمان المكفول، بحيث إنه إذا لم ينفذ المكفول التزاماته، نفذها الكفيل [٢] فتنشغل ذمة الكفيل ليس فقط بمجرد الضمان، أي ضمان الالتزام، بل أيضًا بأداء هذا الالتزام، سواء تعلق الأمر بأداء دين، أم تعلق المكفول به بأداء عمل أو فعل، كما هو الشأن في حالة الكفالة المنصرفة إلى تسليم الأعيان الممكن تسليمها.

---

[١] المرجع السابق ص٦١٤.

[٢] المرجع السابق ص٦٢٥ بالنسبة لحالة وجود كفيلين.

– وإذا تعلق الأمر بضمان تسليم أعيان، فإن هذه الأعيان، قد تكون في يد ضمان وقد تكون في يد أمانة:

فيد الضمان:

هي من حيث الأصل يد اعتداء على العين، كأن يضع شخص يده على عين بلا إذنٍ من مالكها ولا إذنٍ من الشارع، على نحو يحول بين المالك وما يملك كلية، أو يمنعه من الانتفاع بما يملك على الوجه الذي يرتضيه، وكل يد تحل محل اليد المعتدية تعتبر بدورها يد ضمان، كما تعتبر يد ضمان كل يد تستند إلى إذنٍ شرعي، ولكن قام الدليل على تضمين ذي اليد عليها، وكل يد تبقى على العين بعد زوال حالة الضرورة التي أعوزت إليها، وكذلك اليد التي توضع على العين بإذن من صاحب المال لمصلحة واضع اليد، أو لمصلحة مشتركة بين صاحب اليد وصاحب المال وكانت مصلحة صاحب اليد أرجح. فهذه اليد تضمن ما يلحق المال من ضرر سواء كان واضع اليد هو الذي أحدث التلف، أم كان الضرر بسبب لا قبل لصاحب اليد به، كالسبب السماوي، أو ما يسمى بالقوة القاهرة وما إليها، أو كان مترتبا على فعل شخص أجنبي، فهنا تظل يد الضمان مسئولة عن مثل العين أو قيمته بحسب الأحوال.

وأمَّا يد الأمانة:

فهي كل يد تستند في حيازتها للشيء إلى ولاية شرعية دون أن يكون هناك دليل يقضي بتضمين صاحبها، وهذه اليد قد تستند إلى عقد كيد البائع على المبيع قبل تسليمه إلى المشتري، وقد تستند إلى أثر العقد ومقتضاه كيد المستعير على العارية عند الشافعية والحنابلة خلافًا للحنفية، وكيد الوكيل بالقبض، والشريك، والمضارب، وقابض المال لحفظه. والحكم في حال يد الأمانة أنه لا ضمان على ذي اليد عند تلف المال تحت هذه اليد، إلا إذا ثبت تقصيره في حفظه أو تعديه عليه.

٢ – وقد لا يكون الضمان أو المسئولية أثرا مقصودا أصالة من العقد وإنما أثرًا لازما لحكم العقد، كما هو الشأن في عقد البيع؛ فمقصود عقد البيع شرعا هو إفادة

ملك الثمن والمثمون أي المبيع، وهذا يستلزم بحكم اللزوم الشرعي والعقلي، قيام البائع بتسليم المبيع إلى المشتري، وإلا انشغلت ذمته بأداء المبيع أي تسليمه.

٣ – كما قد يكون الضمان أو المسئولية في العقود أثرًا لشرطٍ صحيح مفيد، أو أثرًا لحكم العرف.

أ – فالضمان أو المسئولية يجوز أن يكون أثرا لشرط صحيح مفيد، سواء تعلق الأمر بضمان مال أو بضمان فعل، فمن قبيل ضمان المال إعمالا لشرط صحيح مفيد، ضمان الدرك عند جمهور فقهاء الشريعة الغراء [١] ذلك أنه إذا استحق المبيع انشغلت ذمة الضامن بثمنه، فإن امتنع أجبره القضاء على الوفاء بالثمن، وإن اقتضى الأمر التنفيذ عليه [٢] ما لم يكن معسرا، ففي هذه الحالة يمكن أن ينظر إلى ميسرة، [٣] ولا يلتزم بأداءِ أي "تعويض جزاء تأخير الوفاء، وإن ترتب على ذلك ضرر بالدائن" [٤] على ما يرد لاحقًا. ومن قبيل ضمان الفعل، أن الأجير إذا التزم بالعمل فامتنع عنه أجبر عليه مع تعزيره لقاء ظلمه، ولا يلزم شرعا بأيِّ تعويض عن الضرر الذي يترتب على تأخيره في الوفاء، لكن إذا ترتب على امتناع الأجير عن العمل تلف مال لمن استأجره، فإن الأجير يلزم بأداء قيمة ما تلف لتسببه في التلف حتى وإن

---

[١]) انظر أمثلة متعددة في مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج٣ ص٣١٧ – ٣٣٦، كشاف القناع عن متن الإقناع للشيخ منصور البهوتي، مكتبة النصر الحديثة ج٢ ص٣٣٦ وما بعدها؛ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج لشمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي ١٣٨٦ هـ مطبعة الحلبي ج٥ ص١٤١، حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار لمحمد أمين ط٢ (١٣٨٦ هـ) م الحلبي ج٣ ص٣٤٨.

" ([٢]وينتقل الضمان إلى المشتري بتمكنه من القبض" انظر علاء الدين أبا الحسن علي بن محمد بن عباس البعلي الدمشقي، الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، ص٢٢٤.

[٣]) عبد الناصر العطار، الأجل في الالتزام ط٢ ص٩٠ وما بعدها؛ وتفسير آيات الأحكام للشيخ محمد علي السايس ط١ ج١ ص٦٨ وما بعدها.

[٤]) الشيخ علي الخفيف، المرجع السابق ص١٧.

كان ذلك ليس من قبيل ضمان العقد [1] لأن ضمان العقد يجب أن يكون منصوصا عليه فيه، بل للتعويض أساس آخر هو التسبب.

وسند الضمان المبني على شرط صحيح مفيد [2] أن الشرط ملزم [3] وقد قال رسول اللّه – ﷺ – « الْمُؤْمِنُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ، إلاَّ شَرْطًا أَحَلَّ حَرَامًا أَوْ حَرَّمَ حَلاَلاً » فالشرط يصلح سندًا لأنه صحيح، [4] والشرط الصحيح الذي يصح معه العقد الذي اشترط فيه الضمان، هو شرط يقتضيه العقد كشرط تمليك المبيع، أو شرط يلائم العقد، كشرط الحصول على رهن بدل الثمن، أو شرط يجري به التعامل، كاشتراط أن يصلح البائع المبيع، وكل ذلك بعكس الشرط الفاسد الذي إما أن يفسد العقد معه، وإما أن يلغو فيه وحده، دون أن يفسد العقد. والشرط الفاسد الذي يفسد العقد يجب أن يرد في عقد من عقود مبادلة مال بمال، كالبيع، فإن ورد في عقد فيه مبادلة مال بغير مال كما في عقد النكاح فإن العقد يصح ويلغو الشرط، كذلك يلغو الشرط وحده ويصح العقد، إذا كان العقد من التبرعات كالهبة، أو من التقييدات كعزل الوكيل، أو من محض الإسقاطات كالطلاق، أو من الإطلاقات كما في حالة الإذن للصبي بالتجارة، وكذلك يسقط الشرط وحده في عقود الإقالة والرهن والحوالة، والكفالة والوكالة والوصية والإيصاء [5] .

كذلك يسقط الشرط وحده دون العقد إذا كان لا يلائم مقتضى العقد ولا منفعة فيه لأحد ولم يجر التعامل به، كما في حالة بيع حيوان مع اشتراط عدم بيعه [6] .

---

[1]) كشف القناع، المرجع السابق ج٢ ص٣٠٠، محمد شتا أبو سعد شرح قانون أصول الأحكام القضائية الإسلامي السوداني، مطبعة ج القاهرة ١٩٨٤ ص١١٢ ومستقبل التشريع الإسلامي ١٩٨٦ ج ٣ ص ٥٠.

[2]) التفاصيل في مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج ٢٩ ص ٣٤٦.

[3]) المرجع السابق ج١١ ص٨٩ – ٩٠.

[4]) د. حسين الشاذلي، الشرط في العقد، رسالة الأزهر، غير مطبوعة ص٣٠ وما بعدها؛ زكي الدين شعبان، الشروط المقترنة بالعقد، رسالة الأزهر (١٩٤٥ م) مخطوطة بمكتبة كلية الشريعة والقانون ص٢ وما بعدها، رسالتنا في الشرط ص١٨٠ وما بعدها وص ٥٠٠ وما بعدها في الخلاصة.

[5]) انظر المواد ٣٢٤ – ٣٢٦ من مرشد الحيران.

- ([6]د. عبد الرزاق السنهوري، مصادر الحق، ج٣ مطبعة دار الهنا ١٩٥٦ ص١٣٢.

إنما يلاحظ أن ما تقدم هو مسلك المذهب الحنفي، أما عند المالكية، وفي مذهب الإمام أحمد فإن الإمام ابن تيمية يقول " وأصول أحمد – رضي الله عنه – المنصوصة يجري أكثرها على هذا القول – أي تصحيح الشروط – ومالك قريب منه، ولكن أحمد أكثر تصحيحا للشروط، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحا للشروط منه " [1] ويلاحظ أن الإمام ابن تيمية لا يقول بفساد الشرط إلا إذا نافى مقصود العقد أو ناقض الشرع.

ب – والضمان – أو المسئولية – يجوز أن يكون أثرًا لحكم العرف، فما جرى العرف على أن يضمنه أحد المتعاقدين، فلا مناص من إعماله والأخذ به. والقاعدة أن التعيين بالعرف كالتعيين بالنص، ولما كان أغلب المتعاملين في زماننا إما من البسطاء، وإما من رجال الأعمال الذين لا يجدون وقتا للتفكير في أحكام الأعراف، فقد غصت المحاكم بكثير من قضايا المسئولية أو الضمان العقدي، ويتم الاستناد عادة إلى العرف أو العادة، فإن ذلك، فضلاً عن الضرورات العلمية يستلزم إشارة موجزة إلى بعض القواعد في هذا الصدد.

ففيما يتعلق بقاعدة التعيين بالعرف كالتعيين بالنص الواردة في المادة **٤٥** من مجلة الأحكام العدلية، فإن الفقه يقرر أن هذه القاعدة وأمثالها [2] تعبِّرُ عن سلطان العرف العملي، وأنه لا مانع، في إطار ذلك من التخصيص ليقال: إن المعروف بين التجار كالمشروط بينهم، حيث يعتبر العرف الخاص بين التجار والصناع في بلد معين، ويكون لهذا العرف نفس ما للعرف العام من آثار، ولكن بين متعارفيه دون غيرهم.

ولما كانت الأعراف مما يمكن أن تتغير بتغير الأوقات، فقد صيغت قاعدة شرعية تقضي بأنه لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان، ولكن ذلك منوط بعدم مخالفة نص قرآني أو حديث نبوي.

---

[1]) انظر محمد وحيد الدين سوار، الشكل في الفقه الإسلامي، الرياض ١٤٠٥ هـ ص١٨٣.

[2]) الأستاذ مصطفى أحمد الزرقا، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد ج٢، المدخل الفقهي العام، ط٢ دمشق بند ٦١٣ ص٩٩٥.

وفي هذا الصدد فإن هذه القاعدة الواردة في المادة **٣٩** من مجلة الأحكام العدلية، لا يمكن إعمالها إلا بصدد المسائل أو الأحكام التي يجوز فيها الاجتهاد، والتي يمكن أن يلحقها التعديل أو التبديل تبعا لظروف كل عصر، أما الأحكام القطعية، وما لا يجوز الاجتهاد فيه، فإنها أحكام أبدية باقية لا تتغير ولا تتبدل مهما تقادم الزمن وتوالت الأحقاب. وفي هذا الإطار ينبغي فهم ما قاله القرافي من "أن الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت.. " [1] فالعرف دليل احتياطي، والقضاة لا يمكنهم إعماله في مورد النصوص التي لا مساغ للاجتهاد فيها، وإنما يعتد بالعرف "في غير موضع النص" [2] كذلك فإنه لا يؤخذ بالعادة إلا إذا كانت مضطردة أو غالبة، وهذا – وليس أكثر منه – هو معنى قول الإمام الشافعي: إن "كل ما يتضح فيه اطراد العادة فهو المحكم" [3] .

ثانيًا: المسئولية بمعنى الإخلال بالالتزام أو بأثر العقد:

وإذا صح اعتبار الضمان – أو المسئولية – بمعنى الالتزام أو أثر العقد، فإنه يصح من باب أوْلى، أن يطلق اصطلاح الضمان أو المسئولية العقدية بمعنى الإخلال بالالتزام العقدي أو بأثر العقد، وذلك أنه إذا كان الالتزام ضمانا مرتبا للمسئولية، فإن أيَّ إخلال بهذا الالتزام، سواء كان كليا، أم جزئيًّا، يعتبر أساسًا لانشغال الذمة، أي أساسًا للمسئولية العقدية.

ولكن يلاحظ في إطار ضمان العقد، أو المسئولية العقدية، وعلى خلاف ضمان الإتلاف، أو الفعل الضار، أو المسئولية التقصيرية عموما، أن " ضمان العقد في نظر

---

[1]) الفروق للقرافي ج١ (١٣٤٤ هـــ طبعة دار إحياء الكتب العربية) ص١٧٦ – ١٧٧.

[2]) الشيخ محمد أبو زهرة، أصول الفقه، دار الفكر العربي ١٣٧٧ هـــ ص٢٧٣؛ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه بغداد ط٣ (١٣٨٧ هـــ) ص٢١٨، منيـــر القاضي، شرح المجلة، ج١ ص٩٤ وما بعدها؛ د. محمد السعيد عبد ربه، بحوث في الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، ط١ القاهرة ص١٩١ وما بعدها؛ د. محمد عبد الجواد محمد، بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون المقارن، الطبعة الأولى بند ٣٤ ص١٥٠.

[3]) الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، طبعة الحلبي ص١٠١.

الفقهاء لا يكون إلا فيما نُصَّ عليه في العقد كالمبيع في عقد البيع، والثمن إذا كان عينًا، والأجرة في عقد الإجارة إذا كانت عينًا معينة، وبدل الصلح إذا كان عينا كذلك " [١] وهكذا فمن وجب عليه بالعقد تسليمها، ثم تلفت قبل تسليمها، فإن ضمانها، أو المسئولية عنها، يصبح أمرًا مفروضا في جانبه [٢] ويتركز الضمان في هذه الحالة في إلزام الضامن أو المسئول، بأداء البدل الذي يستلزمه العقد، فالعبرة بأداء البدل بصرف النظر عن القيمة في حد ذاتها.

١ – فإذا تعلق الأمر بمبيع فإن هلاكه في يد البائع يكون مضمونًا بالثمن وحده، وبالهلاك يبطل العقد، أي يصبح البيع كأن لم يكن، وهذه صياغة إسلامية دقيقة؛ ولازم ذلك أن البائع يلزم برد الثمن إن كان قد تقاضاه، ولا يمكن إجبار المشتري بالوفاء به إن لم يكن قد أداه. وإذا كان الثمن عينا وهلك سرى نفس الحكم بالنسبة للمثمون، فكلاهما في التصور الفقهي الإسلامي مبيع، ولا اعتبار في هذه الحالة، كذلك، لمسألة التفاوت بين البدلين.

مفاد ما تقدم في مثال عقد البيع، أن البيع الصحيح، يرتب أثرًا هاما، هو التزام البائع بضمان المبيع، فإذا هلك في يده، قبل أن يقوم بتسليمه إلى المشتري، فإن الثمن يسقط عن المشتري، فلا يلزم بأدائه إن لم يكن قد أداه، وله أن يستأديه إن كان قد وفاه [٣]

٢ – وإذا تعلق الأمر بعقد إجارة، فإن هذا العقد يفيد ملك المستأجر منفعة العين المستأجرة، مقابل عوض يؤديه إلى المؤجر. ومن لازم ذلك أنه:

أ – إذا كان المستأجَر عينًا: حقَّ للمستأجر مطالبة المؤجر بتسليمه العين لاستيفاء المنفعة منها، ووجب على المؤجر تسليمها له، فإذا تسلمها المستأجر كانت يده عليها يد أمانة، فإذا تجاوز حقه أو ما ألزمته به شروط العقد أو العرف تحولت يده إلى يد ضمان، فإن تلفت ضمن قيمتها أو مثلها. وبالمقابل يلتزم المستأجر بالأجرة، ويلتزم

[١]) الشيخ علي الخفيف، المرجع السابق ص١٩.

[٢]) السيوطي، المرجع السابق ص٢٧٧.

[٣]) الشيخ علي الخفيف، المرجع السابق ص٢١ وما بعدها والمراجع التي أشار إليها.

بمجرد أدائها، باستيفاء المنفعة عند الحنفية، وبمجرد العقد عند الشافعية، وفي الأمر تفصيل ليس هذا العرض محددُ الهدفِ مجالَهُ.

ب – وإذا كان المستأجر أجيرًا: فإنه يلزم بأداء ما استؤجر عليه، بنفسه، أداء فعليًّا متقنًا، ومن لوازم ذلك تنفيذ الأوامر المشروعة لصاحب العمل، وعدم ارتكاب أيّ تقصير، أو إفشاء أسرار العمل، مع ضمان ما يتلف؛ هذا إذا كان الأجير خاصا، أما الأجير المشترك الذي يعمل لعامة الناس، فإنه إذا لم يُشترط عليه أداء العمل بنفسه حق له إنهاؤه بنفسه أو بغيره، لأن التعاقد معه يكون على العمل لا على شخصه وعمله بيده. كما يلتزم صاحب العمل بأداء الأجرة، قال تعالى:

﴿ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ﴾ [1] .

وقال – ﷺ – « أَعْطُوا الأَجِيرَ أَجْرَهُ قَبْلَ أَنْ يَجِفَّ عَرَقُهُ » [2] أما التزام العامل بأداء عمله فأساسه ***قوله تعالى*** :

﴿ وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [3] .

وهكذا فالضمان يجب أو المسئولية تنعقد، بمعناها المتقدم، في كافة عقود الضمان، دون عقود الأمانات، والقاعدة العامة في هذا الصدد أن ما يجب الضمان في صحيحه يجب الضمان في فاسده.

لاحظنا إذن أن المسئولية العقدية لها معنى خاص في عقود الضمان وحدها، وهو الالتزام بأداء ما التزم الشخص بأدائه، على أنه إذا لم يؤد الملتزم التزامه سقط الالتزام المقابل فلا يُؤَدَّى ويُسترد إن كان قد تم أداؤُه.

وهذا المعنى الدقيق لا يحول، دون إمكان التعويض، عن عدم التنفيذ، في كافة العقود، إذا كان عدم التنفيذ يمثل خطأ، يلحق ضررًا بالمتعاقد الآخر، وبشرط أن

---

[1]) سورة الطلاق /٦.

[2]) انظر شرحا وتحليلا للحديث في مؤلفنا، مستقبل التشريع الإسلامي ج٣ ص٤٥ وانظر نيل الأوطار للشوكاني ١٣٥٧ هـ ج٥ ص٢٩٥ وما بعدها وعرضه لحديث أبي هريرة "... ومن كنت خصيمه خصمته.. " الذي رواه الإمام أحمد والبخاري وانظر د. شرف بن علي الشريف، الإجارة الواردة على عمل الإنسان ١٤٠٠ هـ ص٢٣٧ وما بعدها.

[3]) سورة التوبة /١٠٥.

يرتبط الخطأ بالضرر ارتباط عِلّيَّةٍ بحيث يقال: إنه لولا الخطأ لما كان الضرر، أو إذا ترتب على عدم التنفيذ ضرر للمتعاقد الآخر تقضي قواعد العدالة الإسلامية بجبره، وبشرط ألا يترتب على ذلك أكل لأموال الناس بالباطل، وبهذا يمكن إعمال حديث « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ » إعمالاً موسعًا مُطَّردًا، في إطار قاعدة العدالة الإسلامية الكبرى الواردة في ***قوله تعالى*** :

﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [1] وفي هذا سبقت الشريعة الإسلامية كافة الأنظمة الوضعية التي أعملت هذا المفهوم عقلاً لا نقلاً.

---

[1]) سورة البقرة /١٨٨. انظر تفسير آيات الأحكام للشيخ محمد علي السايس ط١ (الأزهر) ج٢ ص٨٦.

المطلب الثاني

تعريف المسئولية التقصيرية في فقه الشريعة الإِسلامية

حتى يمكن استخلاص تعريف سائغ للمسئولية التقصيرية في فقه الشريعة الإِسلامية، يلزم بداءة الوقوف على أهم الأفكار الإِسلامية الكبرى التي تلقي الضوء على أبعاد هذا التعريف وهي:

أولاً: إن الضرر هو أساس الضمان أو المسئولية التقصيرية في فقه الشريعة الإِسلامية:

١ – ليس هناك وضوح في تأكيد هذه الحقيقة، أبلغ من قول رسول اللّه – ﷺ –: « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ » [1] فهذا الحديث الشريف يعني من بين ما يعني أنه:

١) لا يجوز لأحد أن يضر غيره، سواء عاد عليه نفع من جراء إِحداث هذا الضرر أم لا.

٢) ولا يجوز لأحد أن يقوم بأيِّ فعل، سواء كان هذا الفعل مقصودًا أم غير مقصود، إِذا كان من شأن ذلك إِلحاق ضرر بالغير، ولذا فإِن هذا الحديث يمنع أصل الخطأ الذي يترتب عليه الضرر، كما يمنع الإِهمال الذي يترتب عليه الضرر، كما يمنع التعدي الذي يترتب عليه الضرر، كما يمنع وينفي أصل الضرر في حد ذاته، حتى وإِن كان ناشئًا عن غير فعل ضار، أو عن

[1] انظر نيل الأوطار للشوكاني، الجزء الخامس (التزم عثمان خليفة) الطبعة الأولى، المطبعة العثمانية مصر ١٣٥٧ هـ ص٢٥٩ وما بعدها.

فعل مشروع، فالضرر محظور سواء وقع بطريق المباشرة أو التسبب أو بما دون ذلك أو أكثر منه من الأعمال.

٣) وعليه فيجوز أن يكون هذا الحديث أصلاً لنفي أيِّ ضرر، يترتب على أيِّ فعل، مهما كان ذلك الفعل جائزا أو مشروعا في ذاته، طالما ترتب عليه ضرر للغير [١] .

وهذه المعاني تُفهم من الوضع الصحيح للغة ومن أقوال الأصوليين؛ فاللغويون يذهبون إلى أن الضرر هو ما كان ضد النفع، ويقولون: إن الضرر هو فعل الشخص الواحد، كأن يضر الرجل أخاه على أيٍّ وجه، والضرار هو فعل الاثنين معا، فيقوم الرجل بالإضرار بصاحبه ويقوم صاحبه بالإضرار به [٢] والأصوليون يقولون: إن الضرر هو الابتداء، ويعني الإضرار بالغير مع انتفاع من قام بالإضرار، أما الضرار فهو الجزاء على الضرر، حيث يضر الإنسان غيره دون أن ينتفع لمجرد الرد على الضرر الذي ألحقه به الغير [٣] بل لقد أكد ذلك الوعيد الوارد في السنة لمن ضارَّ غيره، حيث قال – ﷺ – « مَنْ ضَارَّ أَضَرَّ اللَّهُ بِهِ، وَمَنْ شَاقَّ شَاقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ » [٤] وما أُثر من فقه الصحابة يؤكد بدوره وجوب منع صاحب الحق من أن يتسبب باستعماله إياه في إلحاق الضرر بمن سواه [٥] فالشريعة، تمنع الضرر، بكافة الطرق، حتى وإن كان ذلك بتقييد الحقوق الخالصة للإنسان، فلا يجوز له أن يضر غيره، وهو

---

[١]) انظر فتحي الدريني، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده بين الشريعة والقانون ص١ بيروت ص٣٤٩؛ حسين عامر، التعسف في استعمال الحقوق وإلغاء العقود ط١ مطبعة مصر ١٣٧٩ هـ بند ٤٣ ص ٢٦ وما بعدهما؛ محمد شوقي السيد، التعسف في استعمال الحق، مصر ١٩٧٩ بند ٢٥٧ ص٢٥٦.

[٢]) انظر لغويا: لسان العرب ج٦ ص١٥٣، وانظر النهاية لابن الأثير ج ٣ ص١٦، فتحي الدريني، الرسالة السابقة ص٣٤٥.

[٣]) د. محمد شتا أبو سعد، مستقبل التشريع الإسلامي، ج٣، ط١ ديسمبر ١٩٨٦ القاهرة (مطابع الناشر العربي) ص٥ في عرض مسلك الأصوليين موجزًا.

[٤]) المرجع السابق ص٦ وما بعدها وص٣٧ وما بعدها.

[٥]) انظر المادة ٣١ من مجلة الأحكام العدلية التي أخذ بها قانون المعاملات المدنية الإسلامي السوداني وانظر مؤلفنا، شرح قانون أصول الأحكام القضائية الإسلامي السوداني ط١ (١٤٠٤ هـ) مصر ص٢١٦ – ٢٢٥.

يستعمل هذه الحقوق، وهي لا تحول دون وقوع الضرر الراجح فقط، بل تمنع الضرر الظني، وهذا دور وقائي لا يمكن أن يقوم به أي نظام وضعي، وتلك مسألة أخرى تؤكد مدى سمو التشريع الإسلامي تبعا لسمو مصدره، وشرف البحث فيه.

٢ – ولأن الشريعة – على خلاف الأنظمة الوضعية حتى ما كان منها أكثر حداثة – تنفي مطلق الضرر، فإنها اشتملت في فقهها على قواعد كثيرة تؤكد هذا المضمون ومنها قاعدة أن الضرر يدفع بقدر الإمكان. وهي قاعدة تتأسس على الحديث المشار إليه « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ » .

وفيما يتعلق بدفع الضرر فإنه قد يكون قبل وقوعه، وقد يكون بعد وقوعه، وذلك بإزالته ولكن ليس بضرر مثله، وهكذا يمكن في الشريعة الغراء دفع الضرر الواقع حالاً ودفع الضرر المتوقع مآلا، وذلك بقدر الإمكان.

– فإذا كان الضرر حالًا، أي وقع فعلاً، فإنه يجب دفع هذا الضرر بقدر الإمكان، أي إزالته، وقد تكون إزالته بإزالة الأسباب التي أفضت إلى وجوده، أو كانت أساسًا لحدوثه، فإذا أزيلت هذه الأسباب، فقد تأكد عدم استمرار الضرر بعد ذلك، وربما تكون إزالة الأسباب المؤدية إلى الضرر غير كافية لإزالته، إذا كان الضرر قد تحقق فعلاً، وعندئذ يحق لمن أُضير، أن يطلب من القاضي، أن يحكم له بالتعويض أو الضمان، على من انعقدت مسئوليته عن الضرر، سواء كان مباشرًا له، أو متسببًا فيه وثبت تعديه، فتحقق وجوب التعويض في حقه انبثاقا من الحديث الشريف « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ » [١] يستوي في هذا الصدد، أن يكون قصد الشخص قد انصرف إلى الإضرار بغيره تمحُّضًا، أو كان لا يهدف إلى الإضرار به، ومع ذلك ألحق الضرر بغيره [٢] .

– وإذا كان الضرر متوقعا مآلا، فإنه يلزم دفعه كذلك، ويكون الضرر متوقعا مآلا،

[١] انظر الأم للإمام الشافعي (رواية الربيع بن سليمان المرادي عنه) ط١ مصر ١٣٢١ هـ ص٢٢٢ والموافقات في أصول الشريعة للشاطبي، شرح عبد اللَّــه دراز، مطبعة الشرق الأدنى مصر ج٢ ص٣٤٨ وما بعدها.

[٢] ابن رجب، جامع العلوم والحكم (لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمن شهاب الدين بن حمد بن رجب الحنبلي البغدادي ط٢، الحلبي ١٣٦٩ هـ ص٢٦٧ وما بعدها.

إذا لم يكن قد وقع بعد، ولكن كافة الظروف والملابسات المحيطة تشير إلى أنه سيقع حتما، فإذا كان الضرر سيقع حتما فإن دفعه يكون حقا، لمن سيحل به ذلك الضرر، ويدفع الضرر في هذه الحالة أيضًا بقدر الإمكان، ولعل هذا هو أحد جوانب تبرير الدفاع المشروع.

ودفع الضرر المتوقع مآلا، ليس أمرا مسلما به فقها فقط، بل إنه يصلح سندا لقيام مبادئ أصولية عليه، مثل سد الذرائع؛ ذلك أن مبدأ سد الذرائع، مبدأٌ مستقر من الناحية الفقهية، وتوسع في تطبيقه فقه الحنابلة والمالكية، تأسيسًا على ضرورة دفع الضرر، وتحقيقًا لمبدأ المصالح الذي قامت عليه الشريعة الغراء [1] فالمصلحة تقف من وراء فكرة دفع الضرر، واقعا كان أم متوقعًا، طالما كان الضرر محتم الوقوع، وفقًا للمجرى العادي للأمور، فالأمر يقاس إذن بمعيار إسلامي موضوعي لا شخصي.

وعلى ذلك فإن الضرر إذا كان سيقع، فإن وقوعه يكون ضد المصلحة، أي أنه يعتبر مفسدة، ويلزم منعها، فالذريعة إذا كانت مفسدة يلزم سدها، [2] ومثال ذلك لمن يحفر بئرا في السبيل التي يسلكها المسلمون، فإن هذا الفعل منه، يعتبر وسيلة لإهلاك المسلمين، وكمن يلقي السم في طعام الناس، فإن هذا العمل يضرُّ بهم لا محالة، وإن الذرائع هاهنا مفاسد، وتفضي لا محالة إلى مفاسد، ولذا يلزم سد هذه الذرائع، [3] ومثال ذلك أيضًا ما يحدث الآن من قيام غير المتخصصين في الشريعة

---

[1]) يقول شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه اللّه – في مجموع فتاواه ج٣٠ ط بدون تاريخ "ومعلوم أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها.. " وانظر "يوسف العالم، الأهداف العامة للتشريع الإسلامي، رسالة الأزهر، لم تطبع ص٣٠ وما بعدها؛ د. محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية دمشق ١٣٨٦ هـ ص٢٧٦؛ علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية، مكتبة الوحدة بالرباط ص٢٠ وما بعدها؛ د. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي، دار الفكر العربي ط٢ ص٦٠ وما بعدها؛ عبد الوهاب خلاف مصادر التشريع مرنة... مجلة القانون والاقتصاد ص١٥ مستخرج ص٩ وما بعدها.

[2]) محمد شتا أبو سعد، مستقبل التشريع الإسلامي ج٣ مرجع سابق ص٧.

[3]) فتحي الدريني، المرجع السابق ص٣٥٢.

الغراء، بفتح أبواب جدل محسوم، فهذا يوقع الضرر حتما بجموع المسلمين وليس بآحادهم فقط، فالقاعدة إذن أن كل توسل بمصلحة أو بما دونها مما يفضي إلى مفسدة، يعد ذريعة يلزم سدها، لأن الضرر يجب أن يدفع، بقدر الإمكان.

٣ – وهكذا جعل الفقه الإسلامي رفع الضرر، واجبا، بقدر الإمكان، بمعنى أنه كلما كان رفع الضرر ممكنًا، وجب رفع هذا الضرر، دون قياس ذلك بشخص معين، وإنما يرتبط الأمر بإطلاق الإمكان، فلا شك أنه إذا كان الضرر واقعًا، أو على وشك أن يقع حالاً، على شخص ما، وتوافرت له شروط الدفاع الشرعي [١] أمكن له أن يدفع الضرر عن نفسه، كلما كان ذلك ممكنًا، ودون تجاوز لحدود الحق، وعندئذ لا تنعقد مسئوليته، أي لا تنشغل ذمته بأي تعويض. وإذا كان الضرر قد وقع فعلاً، فإنه لا يجوز لإنسانٍ أن يقيم العدالة لنفسه، وإنما عليه أن يتداعى أمام القضاء ليحكم على المباشر أو المتسبب بالضمان، أي التعويض، إذا توافرت عناصر الضمان قِبَله، فالضرر لا يزال بمثله.

٤ – ولما كانت الشريعة الغراء تحمي مصالح العباد المتعلقة بدينهم ودنياهم، وتنص في قواعدها الكلية على دفع الضرر بقدر الإمكان، امتثالاً لقوله – ﷺ – « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ » فإنها أكدت أيضًا ضرورة إزالة الضرر ولكن ليس بضررٍ مثله، إذ الضرر لا يزال بمثله؛ فالشريعة رحمة وعدل، ومن عدلها أنها جعلت الضر الأشد يزال بالضرر الأخف، سواء تعلق الأمر بتعارض فيما بين الحقوق الخاصة، أو بتعارض بين الحق الفردي والمصلحة العامة، حيث يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام ويختار أهون الشرين [٢] .

ويلاحظ في هذا الصدد أن معيار دفع الضرر الأشد بالضرر الأخف هو معيار

---

[١]) يوسف قاسم، نظرية الدفاع الشرعي في الفقه الجنائي الإسلامي والقانون الجنائي الوضعي ١٣٩٩ هـ بند ١٥٨ ص٥٥.

[٢]) انظر المادتين ٢٦، ٢٩ من مجلة الأحكام العدلية؛ د. صحبي المحمصاني، النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية ج١ ط٢ (١٩٧٢ م) ص٢١٤.

مادي، أساسه أن من يرتجي نفعًا، من تصرفٍ، يقره الشرع ويأذن فيه، يجب عليه أن يضحي بهذا النفع، إذا كان سيترتب عليه ضرر أكبر، يحل به أو بغيره، فهذا المعيار لا يعتد بالبواعث الخاصة، فهو كما تقدم ليس معيارًا ذاتيا وإنما هو معيار مادي، بحت، يوازن القاضي في ضوئه، بين حَجْمَيْ ومقدارَيِ الضرر، ويضحي بالضرر الأشد عن طريق دفعه بالضرر الأخف، وعلى ذلك، فإنه إذا كان الضرر أخف إذا ما قيس بالنفع، فإنه لا يجوز منع الشخص من التصرف، وكذلك الحال عند تماثل الضرر اللازم مع النفع، لأن الضرر لا يزال بمثله، أما إذا كان الضرر اللازم أشد، تعين دفع هذا الضرر وذلك بمنع المتصرف، حتى وإن ترتب على هذا المنع ضرر، لأنه في هذه الحالة يكون أخف [1] .

ولذا فإنه لا حق لأحد في الحصول على منفعة، من جراء فعل، إذا كان هذا الفعل يجرُّ ضررًا أكبر من هذه المنفعة للشخص ذاته، أو لأحد آخر سواه، ولهذا أمر النبي – ﷺ – بقلع نخلة سمرة [2] من بستان جاره، لأن بقاءها أشد ضررًا من قلعها، وهذا مثال واضح لحسم التعارض بين حقين خاصين [3] وكمثال لحسم التعارض بين ضرر خاص وضرر عام بمقتضى قاعدة تحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام، فإن مصلحة المسلمين ككل، أوْلى من مصلحة الأفراد كأفراد، لذا يجب الحيلولة دون المغالاة في الأسعار، في حالة واحدة هي حالة ما إذا كانت هذه المغالاة تخفي احتكارًا لقوت المسلمين، كما يلزم الحجر على الطبيب الجاهل والمكاري المفلس صيانة للمصلحة العامة ودفعا للضرر العام عن الناس في أمور دينهم وفي أنفسهم وأموالهم، ومما تتحقق به هذه المصلحة العامة أيضًا منع تجار

---

[1]) فتحي الدريني، الرسالة السابقة، ص٤٥٩.

[2]) يقول ابن القيم في الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٢ هـ مصر ص٢٦٤ "فضرر صاحب الأرض ببَقَائها في بستانه أعظم، فإن الشارع الحكيم يدفع أعظم الضررين بأيسرهما، فهذا هو الفقه والقياس والمصلحة، وإن أباه من أباه.

[3]) انظر أمثلة أخرى في مقدمات ابن رشد على المدونة الكبرى للإمام مالك، مصر ١٣٢٤ هـ (المطبعة الخيرية) ج٤ ص١٠.

الأسلحة من بيعها في أوقات الفتن، وإلزام صاحب الحائط المائل بهدمه، وإلا فإنه يضمن ما يترتب من أضرار على سقوطه من ضرر [١].

فالقاعدة على ما ورد في الأشباه والنظائر للسيوطي الشافعي، "أن الضرر يزال، ولكن لا بضرر، لأنه لو أزيل بالضرر لما صدق أن (الضرر يزال) [٢] ومن فروع هذه القاعدة، عند الشافعي أن العمارة لا تجب على الشريك (في الجديد)، وأنه لا يجوز إجبار الجار على وضع الجذوع، وأن المضطر لا يجوز له أن يأكل طعام مضطر آخر، ولو وقع دينار في محبرة، واستحال إخراجه إلا بكسرها فإنها تكسر ويلزم صاحب الدينار بالأرش، إلا إذا كان وقوع الدينار في المحبرة بفعل صاحب المحبرة فلا شيء في هذه الحالة.

ويلاحظ الفقه أن تطبيق هذه القاعدة، يحقق غاية اجتماعية كبرى، لم يكن من الممكن تحققها بدونها، وتتمثل هذه الغاية، في أنه كلما لحق الغير ضررٌ، أيًّا كان هذا الضررُ، من جراء استعمالِ صاحبِ الحقِّ حقَّهُ، وكان هذا الضررُ مساويًا للضرر الناتج من حرمان صاحب الحق من ممارسة حقه. فإنه لا يجوز حرمان صاحب الحق من ممارسة حقه [٣] .

ويلاحظ كذلك أنه لا يجوز، في فقه الشريعة الغراء، أن يقابل المتضرر الضرر بمثله تشفيًا أو انتقامًا، بل يلزمه مراجعة الحاكم، وطلب إعمال قواعد الضمان، وإزالة ما لحقه من ضرر، وفي هذا المعنى تقول مجلة الأحكام العدلية "ليس للمظلوم أن يظلم آخر بما أنه ظُلم" فلو أتلف شخص مال آخر، فلا يجوز لهذا الأخير أن يتلف مال الأول، ومن أخذ من غيره دراهم زائفة فليس له، شرعا، أن يصرفها إلى أحد غيره، وللقاعدة مجال إعمالٍ أيضًا في حالات غصب حيازة الآخرين أو الاعتداء عليها [٤] .

---

[١]) د. فتحي الدريني، المرجع السابق ص٤٦٢.

[٢]) الأشباه والنظائر للسيوطي، مرجع سابق ص٩٥، ٩٦.

[٣]) شوقي السيد، المرجع السابق بند ٢٥٧ ص٢٥٦.

[٤]) محمد شتا أبو سعد، منازعات الحيازة، مجلة القضاة ١٩٨٤ م ص١٤، وانظر اقتراحنا بتطبيق نصوص إسلامية ص١٣٠ وما بعدها، وقد أخذ المنظم سنة ١٩٨٩/١٩٨٨ م باقتراحاتنا عدا أنه لم يورد العقوبات التعزيرية كالجلد والتأديب، وهذا لأنه لم يطبق الشريعة بعد، وكنا قد درَّسنا البحث والاقتراحات بالمركز القومي للدراسات القضائية لرجال النيابة العامة والقضاء العسكري وقضاة السودان بالمركز بمصر.

٤ – ويتأكد مضمون قاعدة أن الضرر أساس الضمان أو المسئولية في فقه الشريعة الغراء من خلال قواعد شرعية أساسية منها:

أ – أنه « عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ » وهذا نص حديث لرسول اللَّه – ﷺ – رواه الإمام أحمد في مسنده، وإعمالاً له فإنه يتعين:

أولاً: على من قبض دينا غير مستحق أن يرده إلى الموفي، الذي قام بالوفاء معتقدًا على خلاف الحقيقة أنه مدين به.

ثانيًا: على ملتقط اللقطة أن يحافظ عليها، وهو لذلك مسئول عنها، فإن لم يظهر لها صاحب في المواعيد الشرعية تصدق بها.

ثالثًا: على المتصالح على بدل، أن يرده إلى صاحبه إذا ثبت أنه لم يكن له حق فيه.

رابعًا: على من مضى زمن طويل والدين في ذمته أو الحق في يده، أن يعي أن مضي الزمن وإن كان مانعا من سماع الدعوى إلا أنه ليس مانعًا من إعادة الحق إلى ذويه عن رضًا واختيار، فعن الحسن عن سمرة عن النبي – ﷺ – أنه قال « عَلَى الْيَدِ مَا أَخَذَتْ حَتَّى تُؤَدِّيَهُ » رواه الخمسة إلا النَّسائي. ويقول الشوكاني في شرح هذا الحديث، [1] إن فيه دليلا على أنه يجب على الإنسان رد ما أخذته يده من مال غيره، بإعارة أو إجارة أو غيرهما إلى مالكه، وبذا استدل من قال أن الوديع والمستعير ضامنان.

ب – أنه « مَنْ كَسَرَ شَيْئًا فَهُوَ لَهُ وَعَلَيْهِ مِثْلُهُ » وهذا نص حديث رسول اللَّه – ﷺ –، في الرواية التي ذكرها ابن أبي حاتم، وقد ورد في فتح الباري بشرح صحيح البخاري، [2] في باب إذا كسر قصعة أو شيئًا لغيره "... عن أنس – رضي الله عنه – « أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – كَانَ عِنْدَ بَعْضِ نِسَائِهِ، فَأَرْسَلَتْ إِحْدَى أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ مَعَ خَادِمٍ بِقَصْعَةِ طَعَامٍ،

[1]) نيل الأوطار للشوكاني ج٥ ط١، المطبعة العثمانية صفر ١٣٥٧ هـ ص٢٩٨، ٢٩٩.

[2]) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ج٥، المطبعة البهية المصرية ١٣٤٨ هـ ص٤٤ – ٩٥.

فَضَرَبَتْ بِيَدِهَا فَكَسَرَتِ الْقَصْعَةَ، فَضَمَّهَا وَجَعَلَ فِيهَا الطَّعَامَ، وَقَالَ: كُلُوا. وَحَبَسَ الرَّسُولُ الْقَصْعَةَ حَتَّى فَرَغُوا، فَدَفَعَ الْقَصْعَةَ الصَّحِيحَةَ وَحَبَسَ الْمَكْسُورَةَ » .

ولكن يلاحظ أن مناط إعمال ذلك ألا يكون الإتلاف بحق، كما لو أتلف مسلم خمر المسلم، أو إذا كان الإتلاف بأمر المالك، أو بسبب حالة ضرورة لمخمصة دفعت شخصًا إلى أكل مال غيره، أو إذا صار الضمان غير ذي جدوى أو غير ذي فائدة كإتلاف المسلمين أموال البُغَاة.

ج – إذا كان ما خرج من الشيء في مقابل ضمانه إذ "الخَرَاجُ بالضَّمَان":

قاعدة "الخراج بالضمان" هي نص حديث نبوي معناه أن استحقاق الخراج، أي ما يخرج من الشيء أو يتولد عنه، سببه التحمل بالضمان، أي تحمل ما يعرف بتبعة الهلاك، فمن يتحمل الخسارة يستحق غلة الشيء مقابل تحمله تلك الخسارة [1] .

ويرجع سبب الحديث إلى واقعة مؤداها: أن شخصا اشترى غلاما، ثم استغله زمانا، فوجد فيه عيبا قديما، فخاصم البائع إلى رسول اللَّه – ﷺ – فقضى برده إلى البائع. فقال هذا: يا رسول اللَّه: إنه قد استغل غلامي، فقال رسول اللَّه – ﷺ –: « الْخَرَاجُ بِالضَّمَانِ » [2] وهذه القاعدة تتعلق، من حيث الأصل بالعقود، وإن كان يمكن الإفادة من حكمها في هذا المجال، أخذا بعموم النص لا بخصوص السبب ما أمكن ذلك.

ثانيًا:

إن الضرر يتحقق من خلال المباشرة بإطلاق أو التسبب مع التعمد:

فالمباشر ضامن وإن لم يتعد أو يتعمد والمتسبب لا يضمن إلا إذا كان متعمدا، وعليه فإنه إذا كان الضرر هو أساس الضمان أو المسئولية، فإنه لا ضرر، وبالتالي لا ضمان، ولا مسئولية، إلا إذا كان هناك مباشر أو متسبب متعمد.

أ – فالمباشر ضامن وإن لم يتعد أو يتعمد: والمباشر هو الذي أحدث الضرر

---

[1]) الشيخ مصطفى أحمد الزرقا، المرجع السابق، المجلد الثاني ١٣٧٩ هـــ دمشق بند ٦٤٩ ص١٠٩.

[2]) القرطبي، أقضية رسول اللَّه: في البيوع، عن المرجع السابق.

بالمضرور، وكان الضرر نتيجة مباشرة لفعله، فلم يتوسط بين الفعل وبين الضرر أي فعل آخر. فالضرر المباشر إذن هو ما يكون نتيجة اتصال آلة التلف بمحل ذلك التلف [1] .

ويتحقق هذا المعنى في كل من يأتي عملاً لا حق له فيه، ولا أذن له الشرع به، وارتبط الضرر بهذا العمل ارتباط معلولٍ بعلة، فمن يقطع شجرا في ملك غيره، بغير حق، فهو مباشر، ومن يهدم دار غيره، تعديا، فهو مباشر [2] ومن يحفر حفرة في الطريق العام فهو مباشر، ولكن إذا حفر إنسان بئرا في ملكه هو، فوقع فيه إنسان لم يضمن [3] .

ومعنى ما تقدم، أن المباشر، أي من استجمع في عمله حقيقة المباشرة يضمن، طالما كان الضرر نتيجة مباشرة لفعله، ولذا فإن الصبي غير المميز – مَنْ دون السابعة – إذا أتلف شيئًا ضمنه، والنائم إذا أتلف شيئًا ضمنه، يستوي أن يكون إتلافه إياه، قد حدث نتيجة انقلابه عليه، أو إفلاته من يده التي كانت مطبقة عليه قبل النوم فسقط وتهشم، أو نتيجة ضربه إياه بيده. والمجنون إذا أتلف مالا ضمن، لأنه « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ » فمقتضى هذا الحديث النبوي، أن الضرر يرتبط لا بالتكليف وإنما بإعمال مقتضى خطاب الوضع، الذي يستلزم ترتيب المسبَّب على سببه بصرف النظر عن توافر أو عدم توافر أهلية التكليف، طالما تعلق الأمر بمباشرة، لأن المباشرة علة ولا يبطل حكمها بعذر، وذلك بخلاف التَّسَبُّبِ الذي ليس بعلةٍ، والذي لا بد أن يستجمع شرط التعدي ليندرج في إطار العلة. فالمباشر، إذن، ضامن، وإن لم يتعدَّ.

والمباشر ضامن كذلك، وإن لم يتعمد، فغير المجنون، والشخص المميز، أو البالغ سن الرشد، والمتيقظ غير النائم، إذا ترتب على فعله ضرر، سواء انصرفت إرادته إلى إحداث الضرر، أو لم تنصرف إرادتُه إلى إحداثه، وسواء انصرفت إرادته إلى الفعل والنتيجة، أو انصرفت إرادته إلى الفعل دون النتيجة، لأن الفقه الإسلامي، لا

---

[1]) انظر الشيخ علي الخفيف، الضمان، المرجع السابق (ج١) ص١٧٤.

[2]) صبحي المحمصاني، المرجع السابق ص١٧٥.

[3]) مجمع الضمانات لأبي محمد بن غانم البغدادي، المطبعة الخيرية، القاهرة ١٣٠٨ هـ ص١٤١.

يشترط في الضرر الموجب للضمان أو المسئولية أو التعويض، أن يكون ناشئا، بالضرورة، عن اعتداء، وإنما يكفي مجرد الضرر، ليتحقق الضمان بإطلاق، وتنعقد المسئولية بعموم، فمن أتلف مالا ظن أنه ماله واتضح أنه مال غيره يضمن، ومن أتلفه بخطأ أو نسيان منه يضمن، بل إن مجرد تحقق الضرر ممن لم يصدر منه أيُّ فعل قد يكون أساسًا للضمان، كالتلف الذي يلحق مالا تحت يد ضمان، بفعل لا علاقة لصاحب يد الضمان به وسبب ذلك كما يقول بعض الفقهاء أن "الشريعة تجعل الضررَ علةً وسببًا للتضمين فإذا وجدت العلةُ وُجد المعلول" [1].

ولكن المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد:

التسبب وحده لا يكفي للضمان، وإنما يجب أن يكون مقرونًا بالتعمد، فمسئولية المتسبب في الضرر لا تنعقد، إلا إذا تعمد ارتكاب فعل مفضٍ إلى إلحاق الضرر بالغير دون وجه حق، فإذا حفر شخص بئرا – أو حفرة – في الطريق العام، دون إذن وليِّ الأمر، فتردت فيه دابة مملوكة لآخر، فإنه يضمن تلفها. أما إذا كانت الدابة قد وقعت في بئر حفرها في ملكه، فإنه لا يضمن تلفها، كذلك الحال، فيما "لو وضع أحد على الطريق العام الحجارة وأدوات العمارة، وعثر بها حيوانُ آخرَ، وتلف، يضمن، كذلك لو صب أحد على الطريق العام شيئًا يزلق به كالدهن، وزلق به حيوان، وتلف، يضمن" [2] .

ولما كان التسبب لا يصبح علَّةً إلا إذا انطوى على التعمد مطلقًا، أو تعمد التعدي، فإن المتسبب يضمن حال التعمد أو حال التعدي، أما إذا انتفى التعدي فلا ضمان، ولذا فلا ضمان على الراعي إذا لم يكن متعديا، أما إن نام عن السائمة أو غفل عنها، أو تركها تتباعد عنه فإنه يكون متعديا ويضمن.

وعلى ذلك فإنه لا مسئولية أو ضمان في حالات التسبب كلما انتفى التعدي حتى وإن وُجد التعمد، فلا ضمان رغم التعدي، إذا كان التعدي مستندا إلى الجواز

---

[1] الشيخ علي الخفيف، المرجع السابق ص٦٨.

[2] المادة ٩٢٧ من مجلة الأحكام العدلية؛ جامع الفصولين ط أولى ج٢ ص١٢٢؛ د. صبحي المحمصاني، السابق ج١ ص١٧٥، السرخسي، المبسوط ط١ ج٢٧ ص٦.

الشرعي، فالجواز الشرعي ينافي الضمان، ولذا فإن الضرر الناجم عن القيام بعمل أو عن استعمال حق، لا يوجب التعويض أو الضمان، إلا في حالات استثنائية. كذلك لا ضمان رغم التعدي إذا كان التعدي مستندًا إلى إذنٍ، فقد يقبل المعتدى عليه إتلاف ماله، و لم ينجم عن ذلك ضررٌ لعموم المسلمين، وقد يقبل شخص بتر عضو من جسمه عند إجراء عملية جراحية له، قبولاً صريحا مسبقًا، وعندئذ لا ضمان. كما أن حالة الضرورة هي أساس شرعي لنفي الضمان، ولكن الضرورة تقدر بقدرها [1] .

ويلاحظ في هذا الصدد أمور:

أولها: أنه إذا اجتمع المباشر والمتسبب فإن الحكم يضاف إلى المباشر لا إلى المتسبب، إنما يلاحظ أن هناك حالات استثنائية لا يضاف الحكم فيها إلى المباشر لترتب الضرر على فعل شخص آخر، قام فعله بالفصل بين فعل المباشر وبين التلف، على نحوٍ يحول دون نسبته إليه وهو ما يعرف لدى مطبقي الأنظمة الوضعية بانقطاع رابطةِ السببية، وهو اصطلاح يمكن قبوله، لأنه يؤدي معنًى صحيحا، ولا مشاحة في الاصطلاحات، وقد سبق التعرض لحكم التعدد في التمهيد لهذا البحث.

ثانيها: أن الفقه الإسلامي يقر فكرة ضمان فعل الغير وفعل الشيء والحيوان:

وإذا كان ضمان الضرر الناجم عن الشيء، كسقوط منزل كان آيلا للسقوط وإحداثه ضررًا بالغير، والضرر الناجم عن فعل الحيوان لا يثير جدلا، على ما سنشير إليه، وسبقت به الشريعة الغراء كافة الأنظمة الوضعية التي لا تزال تبحث عن أساس لذلك، فإن بعض الفقهاء المحدثين التبس عليه الأمر فتصور أن الفقه الإسلامي لا يجيز فكرة المسئولية عن فعل الغير وهذا تضييق لا سند له.

ففي ثنايا نقده لنظرية تحمل التبعة يقول الشيخ علي الخفيف – رحمه الله – " ونظرية تحمل التبعة... لا تقوم أيضًا على أساس من المنطق سليم،... ذلك بأنها تقوم

---

[1]) انظر وهبة الزحيلي، نظرية الضرورة الشرعية مقارنة مع القانون الوضعي، مؤسسة الرسالة، بيروت ط٣ (١٤٠٣ هـ) ص١٩٩.

على أن المتبوع وقد انتفع بنشاط تابعه... فعليه أن يتحمل تبعة هذا النشاط، وما قد يجر إليه من ضرر، والغنم بالغرم، غير أن هذا الربح وقد تولد من مال للمتبوع، وعمل قام به التابع، وأخذ عليه أجره، إنما هو مستحق للمتبوع بما دفعه من أجر، بمقتضى عقد استئجاره. التابع ثمرة لملكه، وثمرة الملك لمالكه، وإلزامه بعد ذلك بتعويض ما يحدث عن طريق العمل، في ذلك المال من ضرر، لا يد له فيه، ليس له سبب سليم يؤسس عليه " [1] .

ولنا أن هذا القول يصدق تماما لو كانت الأمور تقف عند حد مسئولية المتبوع عن عمل التابع بإطلاق، ولكن الحقيقة أن المتبوع يرجع بما أداه عن التابع على هذا التابع، كما أن الضمان أو المسئولية منُوطةٌ بشروط كثيرة منها أن يكون الضرر قد وقع أثناء أو بسبب تأدية العمل أو بمناسبة الوظيفة، وهذا يحقق مصالح كثيرة للناس في حياقم المعاصرة، حيث تعوض الدولة من أضيروا بسبب أخطاء موظفيها أثناء أو بسبب أعمالهم، ولو تركتهم الدولة ليطلبوا التعويض منهم فربما لا يتحصل المضرور على تعويض لإعسار الموظف مثلاً، وهنا يؤدي هذا النوع من الضمان فوائد كثيرة للمضرور أو ورثته، وإذا كان هذا يحقق المصلحة فإنه يصبح أمرًا لا بأس به، ولكن الأمر – رغم ذلك – يحتاج لدراسات موسعة.

وأما فيما يتعلق بضمان فعل الحيوان، فإن الأصل فيه، وما ينشأ عنه من ضرر، أن يكون جُبَارًا، أي هدرًا لا ضمان معه ولا مسئولية بسببه، لأن الحيوان ليست له ذمة، وليس له إدراك، ويؤخذ هذا من قوله – ﷺ – فيما رواه أبو هريرة ومسلم « الْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ » .

فإذا لم يكن للدابة مالك فجرحها جبار، وإذا كان للدابة مالك ولكنه لم يتعد تقصيرًا أو إهمالاً فإن جرحها جبار، وينتفي التعدي إذا كان الضرر لم يقع في ملك الغير ولا في الطريق العام، وإنما في ملك صاحب الحيوان ذاته، ووقع بيدي أو رجلي أو ذيل الدابة، أو حدث الضرر من الدابة في ملك الغير ولكن بعد أن استأذنَ

[1]) قال بذلك الشيخ علي الخفيف، في مؤلفه السابق ص٦٠.

حائزُها، مالك المكان في دخولها، فأحدثت الضرر بالأعضاء المتقدمة، أو إذا وضع شخص دابته في مكان له حق ربطها فيه بالاشتراك مع غيره، فأتلفت دابته دابة غيره.

وعلى العكس مما تقدم فإن مالك الحيوان إذا قصد أو تعمد الإيذاء فإنه يكون مسئولا ويضمن، كما لو أغرى إنسانٌ كلبه ليعض إنسانًا أو حيوانًا فعقره، [1] أو أرسل بهيمةً فأتلفت فور الإرسال شيئًا [2] كذلك فإنه إذا كان الإنسانُ بمثابة المباشر فإنه يضمن، فلو داست الدابةُ شيئًا لأحد فأتلفته، ضمن الراكب باعتباره مباشرًا، حتى وإن لم يكن متعمدًا.:

ولما كان النبي – ﷺ – قد قضى في جناية البهائم في حال دون حال، فقد بحث الفقهاء ذلك، [3] وقسموا جناية البهائم إلى قسمين:

أولهما: جنايتها في المزارع والبساتين.

وثانيهما: جنايتها في غير المزارع والبساتين.

١ – ففيما يتعلق بجناية البهائم في المزارع والبساتين: فإن البهائم بالنسبة لها قد يمكن التحرز عنها وقد لا يمكن ذلك، فجناية البهائم التي يمكن التحرز عنها، في المزارع والبساتين، يقصد بها أي فعل، يصدر عن المواشي والدواب، يفضي إلى إفساد بالمزارع أو البساتين كالتلف وما عداه، ويقول جمهور الفقهاء إن أصحاب البهائم يضمنون ما تفسده المواشي ليلاً في المزارع والبساتين في حالتين:

أولاهما: إذا كانت تلك المواشي قد أُرسلت، للرعي.

والثانية: إذا كانت المواشي قد انفلتت ليلاً بدون تقصير أصحابها. ولا ضمان على أصحابها فيما أفسدته بالنهار، إذا كانت بلا راعٍ، فإن كان لها راعٍ، حتى وإن كان صبيا، فإن مالكها يضمن، ولا ضمان إن كانت قد سرحت بعيدًا عن

---

[1]) صبحي المحمصاني، السابق ص٢٣٩.

[2]) جامع الفصولين، المرجع السابق ص١١٨.

[3]) من الباحثين المحدثين انظر بوجه خاص د. سليمان محمد أحمد، ضمان المتلفات في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه من الأزهر (١٩٧٥ م) ١٣٩٥ هـ ج٢ ص٣٧٢.

المزارع والبساتين، إلى حد يغلب معه على الظن، أنها لن تصل إليها، أما إذا سرحها صاحبها قرب المزارع والبساتين فعليه ضمان ما أفسدته [1] .

إنما يلاحظ أن البهيمة إذا كانت معروفة بالعداء، وأفْسَدت مال الغير، فإن صاحبها يكون ضامنا، سواء حدث الإتلاف ليلاً أو نهارًا، شريطة ألا يكون قد حفظها علي نحوٍ يحول، عادة، دون تسربها، أو سلمها إلى راع غير قادر على حفظها.

والسند الشرعي للضمان في الحالات التي يلزم فيها الضمان، هو:

أولاً: دلالة *قوله تعالى* :

﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَـٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِى ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَـٰهِدِينَ . فَفَهَّمۡنَـٰهَا سُلَيۡمَـٰنَ‌ۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمًا وَعِلۡمًا ﴾ [2] .

فالنفش رعي الليل، وقد قضى سليمان *عليه السلام* ، بدفع الغنم لأصحاب الحرث ينتفعون بها، ويدفع الحرث لأصحاب الغنم ليقوموا بعمارته حتى يعود لما كان. وعندئذ يرد كل واحدٍ مال الآخر لصاحبه.

ثانيًا: ما روي عن رسول اللَّه – ﷺ –، عندما دخلت ناقة البراء بن عازب حائط رجل فأفسدت فيه، من أنه قضى: « أَنَّ عَلَى أَهْلِ الْحَوَائِطِ حِفْظَهَا بِالنَّهَارِ، وَأَنَّ مَا أَفْسَدَتِ الْمَوَاشِي بِاللَّيْلِ ضَامِنٌ عَلَى أَهْلِهَا » أي مضمون عليهم. ولا يخالف هذا الحديثُ، الذي قال فيه ابن العربي: إنه صحيح لا كلام فيه، [3] حديث « الْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ » لأن هذا الحديث الأخير عام، أما الحديث المتعلق بناقة البراء، فهو خاص، "والعام ينبني على الخاص ويُرَدُّ إليه" [4] وحكمة ضمان صاحب الماشية، ما تفسده الماشية بالليل دون النهار، أن النهار معاشٌ، وأربابُ المزارع يحرسونها نهارًا، فإذا ما جنَّ الليلُ، كان الواجبُ على أصحاب الماشية حفظها ليلاً، وهذا بَدَهِيٌّ،

---

[1]) المرجع السابق ص٣٧٢ وما بعدها، والشيخ علي الخفيف، السابق ص٢٤١ وما بعدها.

[2]) سورة الأنبياء /٧٨ – ٧٩.

[3]) أحكام القرآن لأبي بكر محمد بن عبد اللَّه المعروف بابن العربي) ط١ (١٣٧٦ هـ) ج٢ ص٢٥٥.

[4]) انظر كتابنا مستقبل التشريع الإسلامي ج٣ ص٦٤ وما بعدها والمراجع المشار إليها.

فأصحاب المواشي مضطرون إلى إرسال مواشيهم للرعي بالنهار، ويشقُّ عليهم حفظها وقت حاجتها للرعي، ويكون من المناسب قيام أصحاب المزارع بحفظ مزارعهم نهارًا، لا سيما وأن هذه العادة تقضي بأنهم يتواجدون في هذه المزارع نهارًا، ولكن لو اضطربت العادة في بعض البلاد، فكان بعضهم يرسلها ليلاً، وبعضهم يرسلها نهارًا، فالظاهر – فيما يقرره ابنُ حَجَرٍ – أنه يُقضى بما دل عليه الحديث" [1] .

ثالثًا: المعقول: ذلك أن ترك صاحب الماشية ماشيتهُ ليلاً يدل على تفريط في حفظها، كما أن صاحب الزرع لا يمكنه التحفظ على زرعه ليلاً

ولكن الضمان منوط بكون المزارع مما تتداخل مع المراعي، وهي ما ورد بشأنها حديث ناقة البراء، أما إن كانت المزارع للزارع وحده وليست مسرحا، فإن على أصحاب الماشية حفظها عنها ليلاً ونهارًا بحيث لا تخرج بدون سائقين، كذلك فإنه إذا كان المكان مكان سرح ليلاً ونهارًا، وقام شخص بالزراعة فيه دون إذن الإمام، فإنه وحده يكون مسئولاً عن حفظ ما زرع، ولا ضمان على ما تتلفه الماشية فيه، وكل ذلك باستثناء بعض الآراء للأحناف والليث وعطاء وعمر بن الخطاب [2] .

٢ – وفيما يتعلق بجناية البهائم في غير المزارع والبساتين: فإنه من المستقر عليه:

أولاً: أنه إذا أتلفت البهيمة شيئًا ليلاً أو نهارًا ولم تكن لصاحبها يد عليها، فجمهور فقهاء المسلمين على أنه لا ضمان على مالكها، استنادًا إلى قوله – ﷺ –: « الْعَجْمَاءُ جَرْحُهَا جُبَارٌ » .

ثانيًا: إذا أتلفت البهيمة شيئًا في غير الزرع وكان معها راكب أو سائق أو قائد فإن جمهور الفقهاء على أن هؤلاء يضمنون ما أصابت الدابة أو ما أحدثت من تلف وإن كانوا قد اختلفوا في بعض الجزئيات غير المؤثرة، وسند هؤلاء أن عمر بن الخطاب – رضي الله عنه –، قضى بالدية على من أجرى فرسه، فوطئت آخر، أيْ مشت عليه، فالحكم أوْلى بالنسبة لمن يمسك بزمام دابة. كما احتج البعض

---

[1]) فتح الباري، السابق، ج١٢ ص٢٢٩.

[2]) في تفصيلات ذلك، د. سليمان محمد أحمد، الرسالة المذكورة ص٤٠١ وما بعدها.

بحديث رسول اللَّه – ﷺ – « الرِّجْلُ جُبَارٌ » [1] فإذا كان لا ضمان على فعل رجل الدابة، فالضمان فيما عداها واجب. مع ملاحظة ما سبق من أن الرجل جبار إذا لم يحدث تقصير أو إهمال، وفعلت الدابة ذلك بنفسها، دون أن يدفعها إليه أحد، و لم يفرط حائزها في حفظها و لم يوقفها في طرق المسلمين وأسواقهم على ما تقدم بيانه، فالمسئولية التقصيرية كجزء من المسئولية المدنية وكمقابل لجانب من الضمان معروفة إذن في الفقه الإسلامي بشكل دقيق.

[1]) الشيخ علي الخفيف، المرجع السابق ص٢٤٣، و د. سليمان محمد أحمد، الرسالة السابقة ص٤٢٠ – ٤٢١.

الخلاصة

وعلى ما تقدم فإن المسئولية المدنية، لها مجال إعمال في فقه الشريعة الغراء بحسبانها جانبا من فكرة الضمان وأساسها في ضوء الأدلة الشرعية المتقدمة:

– أن الضرر الذي يحدث من الشخص، أو ممن هو مسئول عنه، أو تابع له، أو من الشيء المملوك له، أو الذي يحرسه، أو الحيوان الذي في حيازته، هو مناط التعويض وفقًا للقواعد المقررة شرعا، مع احتفاظ المتبوع بحقه في الرجوع على التابع، كذلك فإن الإخلال بالعقد يوجب التعويض.

– كما أن فكرة الضمان تتسم بالآتي:

١ – أنها أوسع نطاقًا من نظرية المسئولية التقصيرية والعقدية أي المسئولية المدنية المعروفة وضعًا.

٢ – أنه ليس فيها ما يحول دون تخصيص جانب منها لكي يُعَالَجَ تحت عنوان المسئولية المدنية، طالما أن المسئولية اصطلاح إسلامي عقدي أصيل.

٣ – أنه ليس هناك ما يحولُ شرعًا، دون تخصيص جانبٍ من نظرية الضمان، لتبدأ منه دراسات إسلامية متعمقة، لمعالجة فَرْعَي المسئولية المدنية، وهما المسئولية العقدية (أو اليد التي تطالب التعويض والاستحقاق)، والمسئولية التقصيرية (أو اليد التي أحدثت الضرر وتسأل عنه) مع ملاحظة ما يلي:

١ – أن الضرر هو أساس الضمان في الفقه الإسلامي، بيد أن الضرر إن نجم عن فعل خاطئ أو عن تعد، فلا مانع من معالجة الأمر أيضًا في النطاق الإسلامي، حتى يثري الواقع العملي في العالم الإسلامي بحلول تيسر نقل القضاة المتشبعين

بالنزعة الوضعية في كثير من الدول الإسلامية إلى رحاب الفقه الإسلامي، فالمسئولية الموضوعية في الشريعة الإسلامية تتسع أيضًا لإعمال قواعد المسئولية الخطئية في بعض الفروض بجانبها.

٢ – إن الضمان في حالة العقد، قد يكون ضمان عقد بالمعنى الأخص في الأنظمة الوضعية، أي مجرد الالتزام، وقد يكون ضمان ما نجم عن الإخلال بالعقد، حين يكون التعويض بصوره المتعددة هو الجابر للضرر المتولد عن العقد.

٣ – إن الجوائح في الشريعة الغراء، لا تنفي مسئولية الملتزم في حالة ما إذا كان هو المتسبب في عدم الوفاء، ولكن لا مسئولية إذا انتفى الضرر، أو انتفى الخطأ في حالة ما إذا كانت المسئولية في بعض الفروض تستلزم هذا الخطأ، أو لم تقم بينه وبين الضرر علاقة سببية، بحيث لم يكن من الممكن عزو الضرر إلى الشخص المطالب بالتعويض أو الضمان.

وعلى ذلك فإن المسئولية المدنية في الفقه الإسلامي، هي الأثر الشرعي المترتب على إخلال الشخص بالتزام عقدي (أو التزام مبني على إرادة الملتزم وحده) أو بالتزام عام في الشريعة بعدم الإضرار بالغير، فإذا أحدث شخص ضررًا بآخر، من جراء مخالفته نصوص العقد أو إتيانه عملاً ضارًّا أيا كان، فإنه يضمن أي يلتزم بالتعويض الشرعي، وكل ذلك لا ينفي وجود أصل إسلامي آخر حاصله أنه لا يجوز لأحد أن يثري بلا سبب شرعي على حساب غيره.

هذا وأسأل اللّٰه تعالى أن يسامحني عما أكون قد ترديت فيه من خطأ غير مقصود. فالكمال لله وحده وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



مدى فعالية الضمان الاجتماعي
في الاقتصاد الإِسلامي
دراسة مقارنة

الدكتور
بيلى إِبراهيم أحمد العليمي
أستاذ الاقتصاد المساعد
بجامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية
كلية الشريعة والدراسات الإِسلامية
بالأحساء

مقدمة

لعل من نافلة القول، التنويه بأهمية الضمان الاجتماعي، فبقدر جدية المسئولين، في الأخذ به، وتطبيقه بدقة وحكمة، في دولهم، بقدر ما يستطيع هؤلاء، محو الفقر والحاجة، من تلك الدول.

ولإيماني المطلق بذلك، رأيت من واجبي إِيضاح موقف النظام الاقتصادي الإِسلامي، مقرونًا، بالنظم الاقتصادية الوضعية، من هذا الموضوع، وذلك تحت عنوان:

"مدى فعالية الضمان الاجتماعي في الاقتصاد الإِسلامي"

دراسة مقارنة

ولقد قسمت هذا البحث إِلى: مقدمة، وأربعة فصول، وخلاصة.

وبعد أن أشرت في المقدمة، إِلى أهمية هذا البحث، وألقيت نظرة عامة، وسريعة عليه، وتحدثت في الفصل الأول، عن الضمان الاجتماعي في الأنظمة الاقتصادية الوضعية، رأسمالية، كانت، أم شيوعية، وذلك من حيث نشأة الضمان الاجتماعي بتلك الأنظمة، والدوافع التي أدت إِليه، وأساس استحقاق الضمان الاجتماعي، ومدى الاستفادة منه، وكيفية تمويله.

أما الفصل الثاني، فقد تحدثت فيه عن الضمان الاجتماعي في الاقتصاد الإِسلامي، وذلك بنفس الطريقة التي اتبعتها في بحثي في الضمان الاجتماعي الوضعي في الفصل الأول، أي من حيث، نشأة الضمان الاجتماعي الإِسلامي، ودوافعه وأساس استحقاقه... إلخ.

أما الفصل الثالث من هذا البحث، فقد خصصته، لعقد مقارنة بين الضمانين الاجتماعيين، الوضعي، والإِسلامي، على المستوى النظري، وذلك لتحديد أيهما أكثر فعالية من الآخر، من حيث الأساس المتبع لاستحقاق الضمان الاجتماعي، ومدى الشمولية لكل المحتاجين، ولكل المخاطر، ومدى الاستفادة من كليهما، والأسلوب المتبع في التمويل في كل منهما.

أما الفصل الرابع والأخير، فقد خصصته لعقد مقارنة بين الضمانين الاجتماعيين، الوضعي، والإِسلامي، على المستوى العملي، والتطبيقي، أي من حيث مدى قدرة كل منهما، على مواجهة المخاطر التي يتعرض لها الأفراد.

ونظرًا، لتعدد تلك المخاطر، وكثرتها، فقد ركزت حديثي، في المقارنة بينهما، على أهم تلك المخاطر، وهي، مخاطر الافتقار، والاحتياج، والعجز عن سداد الديون، والمرض، والعجز عن العمل، والشيخوخة، والبطالة، والوفاة، ويتم الأبناء واحتياجهم.

أما بالنسبة للخلاصة، والتي تأتي كالعادة في نهاية البحث، فقد جسدت فيها، وبإِيجاز شديد، النتيجة التي توصلت إِليها من تلك الدراسة.

وذلك كله على نحو ما يبدو من هذا الغرض.

الفصل الأول

الضمان الاجتماعي في الأنظمة الاقتصادية الوضعية

المبحث الأول : الضمان الاجتماعي في الاقتصاد الرأسمالي.

المطلب الأول: نشأة الضمان الاجتماعي:

يقال في اللغة (ضمن) الرجل ونحوه ضمانًا، بمعنى كفله، أو التزم أن يؤدي عنه، ما قد يقصر في أدائه.

و (تضامنوا)، بمعنى التزم كل منهم، أن يؤدي عن الآخر، ما يقصر عن أدائه.

و (التضامن)، بمعنى التزام القوي، أو الغني، بمعاونة الضعيف، أو الفقير.

و (الضمان)، بمعنى الكفالة، والالتزام [1] .

وبناءً عليه، فإنه يمكن تعريف الضمان الاجتماعي، بأنه التزام الجماعة ممثلة في الدولة بتوفير مستوى الكفاية، لكل محتاج.

ويفهم من التعبير بمستوى الكفاية، عدم توقف الدولة، عند حد، توفير الضروريات، من مأكل، ومشرب، وملبس، ومسكن، لمن عجزوا عن توفير ذلك بأنفسهم، وإنما يفهم منه أيضًا، توفير الدولة لسائر الحاجات التي يتطلبها، تحقيق مستوى لائق وكريم من المعيشة، يتناسب مع ظروف وأوضاع كل محتاج وظروف وأوضاع المجتمع الذي يعيش فيه.

وبتحليل الركائز الأساسية، للنظام الاقتصادي الرأسمالي، نجدها خالية تماما من الضمان الاجتماعي، ولقد استمر هذا الوضع قائمًا، وبدون تغيير، حتى القرن

[1]) مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز، الطبعة الأولى، دار التحرير للطبع والنشر، جمهورية مصر العربية ١٩٨٠، مادة ضمن، ص٣٨٣.

العشرين، حيث حدث، وكما سيأتي، ما دعا النظام الرأسمالي، للأخذ بنظام الضمان الاجتماعي، لا انطلاقًا من دوافع إنسانية، فالفقراء، والمحتاجون، في النظام الرأسمالي هم المسئولون، وليست الدولة، عما هم فيه، من فقر، وعوز [1] وإنما تأمينًا للنظام الرأسمالي، من الانهيار، وحفاظًا عليه، من التصدع.

وبناءً عليه، نشأ الضمان الاجتماعي، وبصفة جزئية، في أوْلى الدول الرأسمالية، وهي الولايات المتحدة الأمريكية، سنة ١٩٣٥م، كما نشأ في نيوزيلندا، سنة ١٩٣٨م، أما بالنسبة لإنجلترا، وفرنسا، فقد أخذتا بنظام الضمان الاجتماعي، ابتداءً من سنة ١٩٤٢ [2] وسنة ١٩٤٥م [3] على التوالي، ثم توالى، ظهور الضمان الاجتماعي، بعد ذلك، في باقي الدول الرأسمالية.

المطلب الثاني: دوافع الضمان الاجتماعي الرأسمالي:

إذا كان الأمر، كما قلنا، من أن الضمان الاجتماعي ليس ركيزة من الركائز الأساسية التي يقوم عليها النظام الرأسمالي، وإنما أدخل مؤخرًا وقسرا، على هذا النظام –

فما هي الأسباب التي دفعت واضطرت النظام الرأسمالي إلى ذلك ؟

لا شك أن هناك أسبابًا عديدة لذلك، إلا أن أهمها من وجهة نظرنا ما يلي:

---

[1]) انطلاقًا من هذا، ذهب أرثر يونج إلى القول: "بترك الفقراء لفقرهم". كما ذهب مالتمس إلى القول: "بأنه ليس لرجل حق في الحياة، إذا لم يستطع عمله، أن يشتريها له بحرية ."

انظر دكتور / محمد مبارك حجير: الضمان الاجتماعي دراسة مقارنة رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية الحقوق جامعة القاهرة، عام ١٩٥٦، ص٢٢٦.

[2]) دكتور / صادق مهدي السعيد: الضمان الاجتماعي دراسة مقارنة، دار الفكر العربي، جمهورية مصر العربية، طبعة غير محددة، الصفحات ١٣٥، ١٤٢، ١٤٥، ١٥٢.

[3]) هذا بالنسبة للضمان الاجتماعي، أما بالنسبة للتأمينات الاجتماعية، فقد ظهر أول قانون لها في ألمانيا عام ١٨٨٢، بتوجيه من بسمارك، ثم توالى بعد ذلك صدور قوانين التأمينات، في النمسا، وغيرها، من البلدان الأوربية، حتى عمت معظم دول أوربا الغربية، قبل بدء الحرب العالمية الأولى .

انظر اتحاد العمال العرب: مؤتمر العمال العرب لدراسة التأمينات الاجتماعية في الفترة من ٢٦ إلى ٣٠ مايو ١٩٦٢، الإسكندرية، جمهورية مصر العربية، ص٣٠.

محاولة إِصلاح النظام الرأسمالي، بشكل يمكنه من مواصلة السير، ومواجهة الأزمات.

توقي زحف النظام الشيوعي، وذيوع تطبيقه.

مواجهة متطلبات الحروب، وآثارها.

التخفيف من حدة الصراعات الطبقية.

وفيما يلي إِيضاح ذلك باختصار.

١ – محاولة إِصلاح النظام الرأسمالي بشكل يمكنه من مواصلة السير ومواجهة الأزمات:

يتعرض النظام الرأسمالي، القائم على آلية السوق، والمنافسة الحرة، وبحكم ما ينتابه من دورات، لأزمات عديدة، فلقد تعرض للأزمة، في الفترة من عام ١٨٩٩م إِلى عام ١٩٠٢م ثم تعرض لأزمة أخرى عام ١٩٠٧م، ولأزمة أخرى عام ١٩١٣م، ثم تعرض لأزمة أخرى عام ١٩٢٠م، ثم حدثت الأزمة العالمية المعروفة عام [1] ١٩٢٩ م، وتكرر نفس الوضع في الفترة الأخيرة، فمنذ بداية السبعينات وحتى الآن، يعاني النظام الرأسمالي من أزمات خطيرة.

وإِذا كانت الأزمات التي يتعرض لها النظام الرأسمالي، وكما رأينا، ليست بالقليلة التي يمكن إِغفالها، أو التغاضي عنها. وإِذا كانت الأزمات تؤدي ضمن ما تؤدي إِلى وجود الكساد، وتعطيل الملايين من العمال، وزيادة عدد الفقراء والمحتاجين. فمن الطبيعي والمنطقي أن يحاول النظام الرأسمالي، إِصلاح ما به من خلل، وأن يلجأ النظام الرأسمالي، ضمن ما يلجأ إِلى إِدخال الضمان الاجتماعي، كوسيلة للمحافظة على استمرار هذا النظام من جهة، وللتخفيف من حدة هذه الأزمات، وحل مشاكل المتعطلين، وتوفير لقمة العيش لهم من جهة أخرى، وخصوصا بعد استفحال مخاطر تلك الأزمات، بحدوث الأزمة العالمية في نهاية العقد الثالث من القرن العشرين.

[1]) E. A. Preobra Zhensky: The Decline of Capitalism, M. E. Sharpe Inc., Armonk, New York U. S. A., p. ٧,٣٣.

ولعل ما حدث في الولايات المتحدة الأمريكية، ونيوزيلندا، خير دليل على ذلك، فلقد دفعت أزمة ١٩٢٩م، والتي أدت إلى بطالة أكثر من [١] ٣٠ مليون عامل، الولايات المتحدة الأمريكية إلى إصدار قانون الضمان الاجتماعي الخاص بالتأمين ضد البطالة، والعجز، والشيخوخة، والوفاة، سنة [٢] ١٩٣٥ م، كما دفعت نيوزيلندا إلى إصدار تشريع الضمان الاجتماعي، سنة ١٩٣٨م [٣] .

٢ – توقي زحف النظام الشيوعي، وذيوع تطبيقه:

يحاول النظام الشيوعي، ومنذ قيام الثورة الروسية عام ١٩١٧م، وكما سيأتي، استقطاب الطبقات الكادحة، وتجنيدهم لصالحه من خلال، محاولة تأمين احتياجات المحتاجين، إذ نصت المادة ١٢٠ من الدستور على حق المواطنين السوفيت في الحصول على تأمين مادي عند شيخوختهم وفي حالتي المرض والعجز عن العمل، وذكرت الفقرة الثانية من تلك المادة، أوجه كفالة هذا الحق، فقالت: إنه تعميم الضمان الاجتماعي، للعمال، والموظفين على حساب [٤] الدولة.

ولما كان العداء بين النظام الشيوعي، والنظام الرأسمالي، مستحكمًا، فقد شعر المسئولون عن النظام الرأسمالي، بالخوف، والقلق من ظهور النظام الشيوعي؛ ومحاولته التأثير على الطبقات الكادحة، واستقطابها من خلال الضمان الاجتماعي، وإزاء ذلك، لم يوجد بد من الأخذ بنظام الضمان الاجتماعي، توقيا لانتشار النظام الشيوعي، وتفوقه على النظام الرأسمالي.

---

١) bid, p. ٣٣

٢) U. S. Department of lth, Education and Welfare, Social Security: Administration Office of Research and Statistics: Social Security Programs Throughout The World, ١٩٧٧, Research Report, N. ٥٠, U. S. A., p. ٢٤٢.

٣) دكتور / صادق مهدي السعيد: الضمان الاجتماعي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص١٢٦، ١٢٧.

٤) فؤاد محمد شبل: الدستور السوفيتي دراسة تحليلية انتقادية، رسالة ماجستير، مقدمة إلى كلية التجارة جامعة القاهرة، عام ١٩٤٨، ص١١١.

٣ – مواجهة متطلبات الحروب، وآثارها السيئة:

تحتاج الحروب، وكما نعرف إلى تعبئة جميع الإمكانيات المتاحة، لخدماتها، وخصوصا الإمكانيات البشرية، وغير خاف أن تعبئة الإمكانيات البشرية، وإذكاء شعورها، وتحميسها للحرب ليس بالأمر السهل، فهناك الكثير من المخاوف التي يتخوف منها المحارب.

فهو إن قدر له الحياة، بعد الحرب، قد لا يسلم من الإصابات التي قد تسبب له العجز عن العمل، وهنا يواجهه سؤال محير، ومخيف: من سيتولى أمر إعالته في هذه الحالة ؟ وأمر من يعولهم، إن كان متزوجا ؟ كما أنه إن مات، وترك أطفالاً، ازداد الطين بلة، إذ سيواجهه ويؤرقه، سؤال أخطر، وأشد حيرة، من سيرعى هؤلاء الأيتام، ويعوضهم فقد الأب، حنوًا، وإعالة ؟

ولإدراك الدولة الرأسمالية، لتلك المخاوف التي تواجه كل محارب، ولمدى تأثيرها السيئ على استجابته وكفاءته القتالية، ولتعرض تلك الدول لحربين عالميتين أدت ثانيتهما إلى قتل أكثر من ١٧ مليون من الجنود و١٨٧ مليون من المدنيين، خلال خمسة [١] أعوام ونصف، فقد لجأت إلى الضمان الاجتماعي كوسيلة لتخليص المحاربين من المخاوف التي تساورهم، تجاه الحرب، ودفعهم إليها، بحماس من جهة، ولمعالجة الآثار السيئة للحروب من يتم، وعجز، واحتياج... الخ من جهة أخرى.

ويشهد على ذلك، وكمثال، ما فعله الرئيس روزفلت عام ١٩٤١م، إذ تحت تأثير ظروف الحرب العالمية الثانية، ورغبة في جلب وكسب رضاء الطبقات العاملة والمحاربة، أرسل إلى الكونجرس رسالة تتضمن الحريات الأربع التي رأى أن يعاد تشييد العالم على أساسها بعد الحرب العالمية الثانية، وأهمها، تحرير الفرد من [٢] الحاجة.

[١]) عبد الرب نواب الدين: عمل المرأة وموقف الإسلام منه، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٦، ص٤١.

[٢]) دكتور / صادق مهدي السعيد: الضمان الاجتماعي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص١٣٧.

كما أن التصريح بالضمان الاجتماعي في ميثاق الأطلنطي، وما تلاه، إنما كان تحت ضغط ظروف الحرب [1] العالمية.

٤ – التخفيف من حدة الصراعات الطبقية:

على الرغم من التقدم الاقتصادي الذي حققته الدول الرأسمالية، إلا أن الفقراء والمحتاجين، لا يزالون يمثلون نسبة ليست بالبسيطة في تلك الدول. وعلى سبيل المثال، فالسكان الذين يعيشون تحت خط الفقر في أوْلى الدول الرأسمالية، وهي الولايات المتحدة الأمريكية، وعلى الرغم من وجود غنى فاحش بها – وكما سيأتي – يمثلون ٣٢,٤% من إجمالي السكان، سنة ١٩٥٠م، و٢٠%، سنة ١٩٦٠م، ١٠,٩%، سنة [2] ١٩٧٠ م، ١٥% سنة [3] ١٩٨٣، ١٣% سنة ١٩٨٩م [4] .

وإذا كان الأمر كذلك، وكان من المتعذر، استتباب الأمن في ظل غنى فاحش، وفقر مدقع، فقد كان توقي الصراعات الطبقية بين الفقراء والأغنياء، وتخفيف حقد وغل المحتاجين، إحدى العوامل التي دفعت النظام الرأسمالي، للأخذ بنظام الضمان الاجتماعي.

ولتأكيد ذلك، حسبنا، وكمثال، ما حدث في فرنسا، وأمريكا، والدول الغربية، ككل، إذ يثبت التاريخ الاقتصادي أن الجهاز المركزي لتنظيم الصدقات، وما ساعد عليه من وجود ضمان اجتماعي، لم ينشأ في فرنسا، عام ١٥٣٧م، إلا إثر الاضطرابات الكبيرة التي نشأت، بحثًا عن الغذاء في السنوات ١٥٢٩م، ١٥٣٠م، والتي قام الفقراء فيها، بنهب مستودعات الغلال، وبيوت الأغنياء، كما أن الأغنياء في الولايات المتحدة الأمريكية، كانوا لا يؤيدون الزيادة في نفقات

---

[1]) عثمان حسين عبد اللّه: الزكاة الضمان الاجتماعي الإسلامي، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة، والنشر، والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٩، ص١٣.

[2]) Joan, Smith: The Contradictions of Capitalism, Winthrop Publishors. Inc,. U.S.A. ١٩٨١, P. G.

[3]) Report of The National Commission and Social Security of Reform, January ١٩٨٣. U. S. A. ١٩٨٣, p. ٩.

[4]) جريدة الرياض السعودية بتاريخ ١١ رجب ١٤١٠هـ، الموافق ٦ فبراير ١٩٩٠م. ص١٧.

الضمان الاجتماعي، وما تجره عليهم من ضرائب، ما لم يتأكدوا أن عدم زيادتها، سيعقبه، إضرابات خطيرة تؤدي إلى زعزعة قواعد المجتمع.

كما يثبت التاريخ الاقتصادي أيضًا أن نظام الإعانات، المقدم في الدول الغربية، كان يأخذ في الانكماش، عندما تخمد سطوة، وغضب، الفقراء، [١] والمحتاجين.

المطلب الثالث: أساس استحقاق الضمان الاجتماعي الرأسمالي:

يرى الضمان الاجتماعي الرأسمالي أن الحاجة، لا تعتبر أساسًا ومبررًا لاستحقاق الفرد للضمان الاجتماعي، اللهم، إلا في حالة المساعدة الاجتماعية. وعليه، فإن أساس استحقاق الفرد للضمان الاجتماعي في نظره، هو مقدار الاشتراكات التي دفعها الفرد، وأحيانًا، يشترط في الأفراد الذين يستحقون الضمان الاجتماعي، شروطًا أخرى، مثل توافر بعض الصفات الخلقية الحميدة فيهم، وإقامتهم مدة معينة في الإقليم، كما أنه يحدد المخاطر، والحوادث، والظروف التي تصرف فيها الإعانات، وأحيانًا يشترط مدة محددة من الزمن [٢] .

وبالنظر إلى هذا الأساس، لاستحقاق الفرد للضمان الاجتماعي الرأسمالي، نجده، بالإضافة إلى أنه يحد من نطاق الضمان الاجتماعي، ويساعد على حدوث توزيع سيئ لخدماته، ومنافعه، وكما سيأتي، فإنه أيضًا، يسبب الآتي: -

كثيرًا ما تكون مستويات الأجور، وكما هو حادث في كثير من الأحيان، منخفضة، لا يؤدي الاستقطاع منها، لسداد تلك الاشتراكات، إلا إلى زيادة حدة الفقر والحرمان لدافعيها، ودفعهم للتضحية بحياة اليوم من أجل حياة لم تولد في الغد وفي هذا من الحمق ما فيه.

---

[١]) دكتور / عابدين أحمد سلامة: الحاجات الأساسية وتوفيرها في الدول الإسلامية، بحث مقدم إلى المؤتمر الدولي الثاني للاقتصاد الإسلامي، إسلام أباد ١٩ – ٢٣ مارس ١٩٨٣، معهد الاقتصاد بالجامعة الإسلامية الباكستانية، باكستان، ص١٧، ٢٠.

[٢]) دكتور / محمد مبارك حجير: الضمان الاجتماعي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص٢٢٦. "أخذ النص بتصرف.

عادة ما يكون سداد تلك الاشتراكات، وكما هو حادث في كثير من الدول الرأسمالية، بنسب مئوية موحدة من كسب العمل، "وهذه طريقة ليست عادلة من الناحية الاجتماعية، حيث إنها، تنال من الدخل المرتفع، والدخل المنخفض، بنسبة واحدة، فيكون عبؤها أفدح على الفقراء، منه على الأغنياء، تأسيسًا على نظرية المنفعة [1] المتناقصة للنقود.

المطلب الرابع: مستوى الاستفادة في الضمان الاجتماعي الرأسمالي:

من المعروف – وكما سبق – أن النظام الرأسمالي لم يلجأ إلى الأخذ بنظام الضمان الاجتماعي، إلا مضطرًا، كما أنه يعتمد في تقدير أحقية الفرد في الضمان الاجتماعي على مقدار الاشتراكات التي دفعها الفرد، وليس على حاجة الفرد، اللهم، إلا في حالة، المساعدة الاجتماعية، ولذلك يبدو أن ما يقدمه النظام الرأسمالي، لمستحقي الضمان الاجتماعي من عطاء، لا يتعدى غالبا العطاء الضروري اللازم للحياة، أي الحد الأدنى اللازم للمعيشة فقط.

وبالنظر إلى هذا المستوى من العطاء، نلاحظ أنه لا يحرر فقيرًا من فقره، ولا محتاجا من حاجته، كما أنه، لا يضمن للفرد، حياة آمنة، مستقرة، ولذلك كان مدعاة، ومنذ البداية، للانتقاد من الرأسماليين أنفسهم، ويشهد على ذلك أن ممثلو العمال في إنجلترا، وعلى سبيل المثال، يأخذون عليه، عدم كفاية الإعانات التي يقدمها، كما أنهم كثيرًا ما طالبوا بزيادة تلك الإعانات [2] .

كما أن بعض المفكرين، أمثال توبن (Tobin) James، يرى، وبالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية أن نظام التأمينات الاجتماعية، (والذي هو أهم وسيلة لتحقيق الضمان فيها)، لا يتجه لمحاربة الفقر، وإنما لمحاربة مخاطر البطالة، وأن العامل المتعطل عن العمل، يتلقى المساعدات، لا على أساس حاجته الفعلية، وإنما على

---

[1]) نفس المرجع، ص٢٩٠.

[2]) نفس المرجع السابق، ص٢٢٩.

أساس، مساهمته السابقة في النظام. وكذلك الحال لمدفوعات التقاعد، والتي تخضع لدخل الشخص قبل التقاعد، وليس على [1] أساس حاجته الفعلية.

المطلب الخامس: تمويل الضمان الاجتماعي الرأسمالي:

يحدد مدى ما يتوافر للضمان الاجتماعي من أموال، مدى ما يقدمه الضمان الاجتماعي للمحتاجين غالبا من خدمات، ومدى ما يقدمه الضمان الاجتماعي للمحتاجين من خدمات، يحدد بالتالي، مدى نجاح الضمان الاجتماعي في تحقيق أهدافه.

ولإدراك مدى أهمية عملية التمويل، بالنسبة للضمان الاجتماعي، حسبنا، وكمثال أن نعرف أن القصور في تمويل الضمان الاجتماعي المصري، الصادر بالقانون رقم ١١٦، لسنة ١٩٥٠، والمتجسد في الاعتماد على التمويل على المساعدات الاجتماعية فقط، كان أحد الأسباب التي حالت دون تحقيق الأهداف المرجوة لهذا الضمان على الوجه [2] الأكمل.

وبالنظر إلى الضمان الاجتماعي الرأسمالي من تلك الزاوية، نجد أن هذا الضمان يقدم إما في شكل تأمين اجتماعي للعمال، أو في شكل مساعدات اجتماعية، وفي الحالة الأولى، يمول الضمان الاجتماعي، إما من الاشتراكات التي يدفعها، كل من العمال، وأصحاب الأعمال، وذلك، إذا لم تساهم الدولة بنصيب في التمويل، وإما من تلك الاشتراكات بالإضافة إلى الضرائب، وذلك، إذا ساهمت الدولة بنصيب في تمويل الضمان الاجتماعي.

أما في الحالة الثانية، فيمول الضمان الاجتماعي أساسًا من الضرائب وبناء على ذلك، تمثل الاشتراكات، والضرائب، أهم وسائل تمويل الضمان الاجتماعي الرأسمالي

[1]) دكتور / عابدين أحمد سلامة: الحاجات الأساسية وتوفيرها في الدول الإسلامية، مرجع سابق، ص٢١.

[2]) دكتور / محمد مبارك حجير: الضمان الاجتماعي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص٥٨٨، ٦٠٤.

ولزيادة الأمور وضوحًا، نشير إشارة سريعة، لكل على النحو التالي:

– اشتراكات العمال: تعبر تلك الاشتراكات، عن المبالغ النقدية، المحددة طبقًا لقانون التأمين الاجتماعي، والتي يجب على العمال دفعها، مقابل تمتعهم بهذا التأمين، وتحدد تلك الاشتراكات غالبًا على أساس أجور العمال، ويتبع لتحديدها، أكثر من طريقة، فقد تحدد على أساس الاشتراكات الموحدة، والتي تتحدد بنسبة مئوية واحدة، بالنسبة لكل العمال المشتركين في التأمين الاجتماعي، وقد تتحدد على أساس الاشتراكات، غير الموحدة، والتي تتحدد بنسبة مئوية تصاعدية، طبقًا للأجر، الذي يأخذه العمال، وقد تتحدد على أساس درجة تعرض مجال العمل، وبالتالي العامل للخطر.

ومهما اختلفت الطريقة التي يحدد بها، نصيب العمال في التمويل، فمن الملاحظ، بصفة عامة أن اشتراكات العمال، تساهم بنصيب كبير في عملية التمويل، إذ يدفع العمال حوالي ٣٠ إلى ٤٠% من نفقات التأمين [1] الاجتماعي.

– اشتراكات أصحاب الأعمال. تعبر هذه الاشتراكات، عن المبالغ النقدية التي يدفعها أصحاب الأعمال، مساهمة منهم في التأمين الاجتماعي، وتحدد على أساس نسبة مئوية معينة، تقتطع من مقدار ما يدفعونه من أجور للعمال، الذين [2] يعملون لديهم".

– الضرائب: وتعبر عن مقدار ما تقتطعه الدولة من الضرائب العامة، لسداد متطلبات الضمان الاجتماعي. ويحدد مقدار ما تقتطعه الدولة من الضرائب، لأغراض الضمان الاجتماعي، بطرق عديدة، فقد يتحدد بمقدار ما يسد العجز الكائن بين اشتراكات العمال، وأصحاب الأعمال، وبين مقدار تكاليف التأمين الاجتماعي، وقد يتحدد بنسبة معينة من مجموع المدفوع من تلك الاشتراكات، وقد يتحدد بمقدار تكاليف بعض أنواع معينة من خدمات الضمان الاجتماعي،

---

[1]) دكتور / محمد عبد المنعم الجمال: موسوعة الاقتصاد الإسلامي ودراسات مقارنة، الطبعة الثانية، دار الكتاب المصري بالقاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، جمهورية مصر العربية، ١٩٨٦، ص٥٨.

[2]) دكتور / محمد مبارك حجير: الضمان الاجتماعي دراسات مقارنة، مرجع سابق، ص٢٩٦.

وقد يتحدد بمبلغ إجمالي عن كل عامل [1] مؤمن عليه إلى آخر ذلك من الطرق.

ويلاحظ، أنه نظرًا، لأن المسئولين في النظام الرأسمالي، كانوا يؤمنون بأن الفقراء هم المسئولون عما هم فيه من فقر واحتياج، وكما قلت، فإن الدولة في المجتمعات الرأسمالية لم تكن تساهم في بادئ الأمر في تمويل التأمين الاجتماعي، ولكن نتيجة للتطورات الفكرية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، وما أدت إليه من تقوية وضع الطبقة العاملة، صارت الدولة تساهم بنصيب في عملية [2] التمويل.

المبحث الثاني: الضمان الاجتماعي في الاقتصاد الشيوعي:

المطلب الأول: نشأة الضمان الاجتماعي الشيوعي:

على الرغم من قيام الثورة الشيوعية في روسيا، منذ سنة ١٩١٧م، إلا أن النظام الشيوعي، واجه الكثير من الصراعات العنيفة التي أودت بالكثير من الضحايا، وفرضت على البلاد جوًّا من الاضطراب، وعدم الاستقرار.

ولهذا احتاج هذا النظام، لسنوات ليست بالقليلة، لترسيخه، وتثبيت أقدامه، ويشهد لذلك، وكمثال، "أن نسبة الأراضي التي حولت إلى نظام المزارعة المشتركة (الكولخوز)، والتي تمثل أوْلى القواعد الأساسية، لهذا النظام لم تزد حتى شهر مايو سنة ١٩٢٩م، (أي وبعد مرور ١٢ عاما على الثورة الشيوعية) على ٣,٩%. من مجموع الأراضي الزراعية، كما لم تزد تلك النسبة في سنة ١٩٣٠ على ٢٣,٦% [3] ونتيجة لذلك، وعلى الرغم من أن التأمين، ضد الأمراض، وحوادث العمل، بدأ في روسيا القيصرية منذ سنة [4] ١٩١٢ م فلم يكن المناخ مهيأً، وبدرجة معقولة،

---

[1]) نفس المرجع السابق، ص٣٠٣.

[2]) دكتور / عابدين سلامة: الحاجات الأساسية وتوفيرها في الدول الإسلامية، مرجع سابق، ص١٩.

[3]) فؤاد محمد شبل: الدستور السوفيتي دراسة تحليلية انتقادية، مرجع سابق، ص٢٩٧.

[4]) See:

Dr. M. M. Mehta: Economics of Social Security, University Book Company Allahabd ١٩٥١ ،- Us Department of lth Educaton and Welfare, Social Securty Administration Social Securty Programs Throughout, The World Op. Cit. p. ٢٣٨.

لتطبيق الضمان الاجتماعي، إلا ابتداءً من سنة ١٩٢٢، والتي شهدت ظهور قوانين التأمين ضد الشيخوخة، والعجز، والوفاة [١] .

المطلب الثاني: دوافع الضمان الاجتماعي الشيوعي:

هناك دوافع عديدة، دفعت النظام الشيوعي، للأخذ بنظام الضمان الاجتماعي من أهمها:

١ – محاولة جذب الطبقات الكادحة، للالتفاف حول النظام الشيوعي، وتأييدهم له.

٢ – محاولة تفادي الصراعات الطبقية الموجودة في النظام الرأسمالي.

٣ – التَّمَشِّي مع أسس وأفكار النظام الشيوعي.

وفيما يلي إشارة سريعة لكل: –

١ – محاولة جذب الطبقات الكادحة للالتفاف حول النظام الشيوعي، وتأييدهم له :

بتتبع مسار التحول من النظام القيصري إلى النظام الشيوعي في أوْلى الدول اتجاها إلى الشيوعية، وهي الاتحاد السوفيتي، وما استوجب ذلك من إلغاء الملكية الخاصة، ومصادرة غريزة حب التملك التي خلق، وطبع عليها الإنسان، والتي أشار إليها القرآن الكريم، بقوله: ﴿ وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴾ [٢] .

وأشارت إليها السنة المطهرة بقولها: « قَلْبُ الشَّيْخِ شَابٌّ عَلَى حُبِّ اثْنَتَيْنِ: طُولُ الْحَيَاة، وَحُبُّ الْمَالِ » [٣] .

« لَوْ كَانَ لابْنِ آدَمَ وَادِيَانِ مِنْ [٤] ذَهَبٍ، لَتَمَنَّى ثَالِثًا » .

---

[١]) Dr. M. M. Mehta: Economics of Social Security, Op. Cit. p. ٩٩.

[٢]) سورة الفجر /٢٠.

[٣]) رواه مسلم.

[٤]) انظر بالنسبة للحديث الأول. يوسف كمال: الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية، ١٩٨٦، ١٥١ .

وبالنسبة للحديث الثاني. كتاب الجمهورية: المال في الإسلام العدد الأول السنة الأولى أبريل ١٩٨٩، الطبعة الأولى جمهورية مصر العربية. ص ٢٨.

نجد أن الأمر لم يكن سهلاً، إذ عندما حاول لينين ذلك، وانتزع الأرض من أصحابها، تمرد الفلاحون، وأعلنوا إضرابهم عن العمل والإنتاج، مما أدى إلى هبوط الإنتاج الصناعي في عام ١٩٢١م، وبالمقارنة بعام ١٩١٣م، بمقدار ٢٠%، كما أصبح الدخل القومي، ثلث ما كان [1] عليه. ولقد نتج عن ذلك مجاعة شديدة، زعزعت كيان البلاد، وأرغمت السلطة على العدول عن تصميمها، فردت للفلاح حق التملك، واستعادت البلاد حالتها الطبيعية إلى أن جاءت فترة (١٩٢٨م – ١٩٣٠م)، فعادت السلطات الشيوعية إلى إلغاء الملكية من جديد، فاستأنف الفلاحون ثورتهم، وإضرابهم، إلا أن السلطات الشيوعية أصرت على إلغاء الملكية، ولم تستسلم تلك المرة، وأمعنت في الناس، قتلا، وتشريدًا، وغصت السجون بالمعتقلين، وبلغت الضحايا، طبقًا للتقارير الشيوعية ١٠٠ ألف قتيل، وطبقًا للتقارير المعادية للشيوعية، أضعاف هذا العدد، كما بلغ عدد ضحايا المجاعة الناجمة عن الإضراب والقلق ستة ملايين نسمة سنة ١٩٣٢م، وذلك باعتراف الحكومة الشيوعية نفسها [2] وإذا كانت صعوبات التحول إلى الشيوعية، وتطبيق النظام الشيوعي بهذا المستوى، وكانت التضحيات والمجاعات بتلك البشاعة، فمن الطبيعي أن تتحمس الشيوعية للضمان الاجتماعي لتأمين احتياجات المحتاجين، وكسب رضا الأفراد الكادحين، وجذبهم للالتفاف، حول هذا النظام، وتأييدهم له، ضمانًا لنجاحه، وتثبيت أقدامه.

٢ – محاولة تفادي الصراعات الطبقية الموجودة في النظام الرأسمالي:

ساعد النظام الرأسمالي، وبما أعطاه للأفراد من حرية مطلقة في مجالات العمل، والإنتاج وفي ظل قدرات، واستعدادات، وإمكانيات مختلفة لهم على

[1]) جريدة أخبار اليوم المصرية بتاريخ ١٩٩٠/١/٢٠، ص٥.

[2]) السيد محمد باقر الصدر: اقتصادنا، الطبعة السابعة عشرة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٩٨٦.

تفشي البطالة وظهور الأزمات، ووجود تباين شديد، وتناقض واضح، بين طبقات المجتمع، غنى، وفقرا، إذ، وباتخاذ الولايات المتحدة الأمريكية، كمثال، بينما تثبت الإحصاءات، أنها تأتي في مقدمة الدول الغنية على مستوى العالم، وأن عدد المليونيرات بها، قد تجاوز المليون، (١) وأن عدد المليارديرات بها، بلغ ٥٥ مليارديرًا (٢) تثبت الإحصاءات من جهة أخرى أن هناك ثلاثة ملايين أمريكي، يعانون من الجوع (٣) والتشرد، وأن هناك ١٤ مليون أمريكي، يعانون (٤) من الفقر، وأنه يموت سنويًّا في الولايات المتحدة الأمريكية، آلاف الأشخاص (٥) من الجوع.

ولقد أدى هذا التفاوت الشديد، بين طبقة الأغنياء، وطبقة الفقراء في المجتمع الأمريكي إلى اشتداد حدة حقد الفقراء على الأغنياء مما أدى إلى وجود الكثير من الإضرابات والصراعات الطبقية، وحدوث الكثير من الخسائر، حتى لقد فقدت الولايات المتحدة الأمريكية في الفترة من عام ١٩٧٧م إلى عام ١٩٧٩م فقط، وبسبب مشكلات العمل، والإضراب، الناشئة عن صراعات طبقة العمال، وطبقة أصحاب الأعمال ما يعادل ١٠٥,٧٤ مليون (٦) عامل / يوم.

ولما كان رواد المذهب الشيوعي، يرون في تلك الصراعات، معول الهدم الذي

---

(١) جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٨٩/٤/١٤، ص٤.

(٢) جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٨٩/٧/١٠، ص١.

(٣) مسائل جديدة في الصراع الطبقي، جس هال، مجلة دراسات اشتراكية، العدد السادس يونيه ١٩٨٧، دار الهلال، جمهورية مصر العربية، ص٤٠.

(٤) جريدة أخبار اليوم المصرية بتاريخ ١٩٨٩/٢/١١، ص٨.

(٥) دكتور / مصطفى الرافعي: الإسلام ومشكلات العصر، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان ١٩٨١، ص٨٠.

(٦) كوجي ماشوموتو، ترجمة دكتور / خضير كاظم محمود، دكتور / محمد أحمد الهاشمي: التنظيم لرفع الإنتاجية دراسات تحليلية للأنظمة اليابانية، وممارستها، المنظمة العربية للعلوم الإدارية، دار البحوث والدراسات، عمان، الأردن ١٩٨٦، ص٤٨، ٤٩.

سيودي بالنظام الرأسمالي، ولما كان الضمان الاجتماعي، أحد الوسائل الهامة للقضاء على التفاوت بين الطبقات، المسبب لتلك الصراعات، فقد لجأ زعماء الشيوعية إلى الضمان الاجتماعي، كوسيلة، لتفادي نظامهم الشيوعي الجديد، مغبة، ومخاطر تلك الصراعات.

٣ – التَّمَشِّي مع اتجاهات، وأفكار النظام الشيوعي:

بما أن الدولة في النظام الشيوعي، هي المالكة لكل شيء، طبقًا لمبدأ الملكية العامة. وهي المخططة، وعن طريق جهاز التخطيط، التابع لها، لكل شيء، طبقًا لمبدأ التخطيط الشامل. وهي القائمة بجني ثمرات العمل، والإنتاج وتوزيعها على الأفراد، لاستئثارها السابق، بحقي الملكية، والتخطيط.

فإنها بالتالي هي المسيطرة على مختلف مجالات الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، وهي المسئولة أيضًا، عن ذلك.

وإذا كان الأمر كذلك، كانت الدولة هي المسيطرة، والمسئولة عن كل شيء، فإن من اللازم أن تكون مسئولة، عن حماية الأفراد من المخاطر التي يتعرضون لها، وعليه فإن من الطبيعي أن يأخذ النظام الشيوعي، بالضمان الاجتماعي، تأمينًا للأفراد من تلك المخاطر من جهة، وتمشيًا مع ما يستلزمه الفكر والاتجاه الشيوعي من جهة أخرى.

المطلب الثالث: أساس استحقاق الضمان الاجتماعي الشيوعي:

باتخاذ الاتحاد السوفيتي، وباعتباره رائدًا للكتلة الشيوعية، كمثال، نجد أن الضمان الاجتماعي به، قاصر على العمال النقابيين وحدهم، [1] أي أن عمل العامل

---

[1]) دكتور / محمد عبد المنعم الجمال: موسوعة الاقتصاد الإسلامي ودراسات مقارنة، مرجع سابق، ص٥٨.

بأجر، وعضويته في النقابة، هما أساس استحقاقه للضمان الاجتماعي الشيوعي.

أما من لا يعمل، أو يعمل بلا أجر، مثل كثير من الصيادين، أو الذين يعملون بأجر، ولكنهم ليسوا أعضاء في النقابات العمالية، فإن الضمان الاجتماعي، لا يشملهم على الرغم مما يكونون فيه من فقر، واحتياج، وعلى الرغم من أن عددهم ليس بالقليل، إذ بينما بلغ عدد العمال، والموظفين في الاتحاد السوفيتي، سنة ١٩٣٨م، ٢٦ مليون عامل، وموظف، نجد أن عدد المنضمين منهم لنقابات العمال حينئذ، والذين يشملهم الضمان الاجتماعي لم يتعد ٢٢ مليون [١] عامل، وموظف، أي ما لا يتعدى ٨٤,٦% منهم فقط.

وهنا يبدو، وعلى الرغم من اتساع دائرة الضمان الاجتماعي الشيوعي، وشموله الكثير من العمال، بالمقارنة بالضمان الرأسمالي، إلا أنه لا يزال غير شامل لجميع المواطنين، كما هو الحال في الضمان الاجتماعي الإسلامي، إذ بالإضافة إلى الطوائف السابقة التي لا يشملها، فإنه لا يشمل أيضًا العمال العرضيين، أو المؤقتين، والمزارعين [٢] التعاونيين.

المطلب الرابع: مستوى الاستفادة في الضمان الاجتماعي الشيوعي:

يتوقف تقدير العطاء في الضمان الاجتماعي الشيوعي على عاملين أساسيين:

الأول: نوع العمل الذي يزاوله الشخص المستحق للضمان الاجتماعي.

الثاني: مدة العمل. أي الساعات التي [٣] عملها العامل بلا انقطاع في المؤسسة، أو في مجال العمل التابع له.

---

[١]) فؤاد محمد شبل: الدستور السوفيتي دراسة تحليلية انتقادية، مرجع سابق، ص٢٩٠.

[٢]) Dr. M. M. Mehta: Economics of Social Security, Op. Cit. p. ١٠٥ ،١٠٦.

[٣]) bid, p. ١٠٧، ١٠٨.

وطبقًا لهذا الأساس في تقدير العطاء، نجد أن كبار الكتاب، والأدباء، وقواد الجيش، ومديري المصانع، وغيرهم من أصحاب المناصب المرموقة، هم أكثر الناس استفادة من الضمان الاجتماعي. وإذا عرفنا أن هؤلاء هم أصلاً الذين يتمتعون بأجور عالية، وأن مدى حاجتهم لخدمات الضمان الاجتماعي أقل بكثير من أصحاب المناصب الدنيا، أدركنا أن خدمات الضمان الاجتماعي في النظام الشيوعي، لا تؤدى بطريقة عادلة من جهة، ولا تضمن تحرير كل العمال، والموظفين المشمولين بالضمان الاجتماعي، وكما سيأتي من المخاطر التي يواجهونها من جهة أخرى.

المطلب الخامس: تمويل الضمان الاجتماعي الشيوعي:

تتولى الدولة في النظام الشيوعي عملية تمويل الضمان الاجتماعي، وذلك عن طريق إجبار كل مصلحة حكومية باقتطاع نسبة [1] من مجموع الأجور التي تدفعها لعمالها، لهذا الغرض، على أن تودع تلك المستقطعات في بنك الدولة، لحساب السلطة المشرفة على الضمان الاجتماعي. وقد كان المبلغ المخصص للضمان الاجتماعي في الاتحاد السوفيتي سنة ١٩٤٠، يبلغ ٨٧٧٩ مليون روبل، ثم ارتفع في سنة ١٩٤٥ إلى ١٠١١٠ مليون روبل [2] أما في سنة ١٩٧١، فقد وصل إلى ٢٠٠٠٠ [3] مليون روبل.

[1]) لتفصيل أكثر في هذا الموضوع انظر Ibid, p. ١٠٨ ، ١٠٩.

- أبو الأعلى المودودي: أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٩٨٥، ص٨٦ .

- فؤاد محمد شبل: الدستور السوفيتي دراسة تحليلية انتقادية، مرجع سابق، ص١١١.

[2]) نفس المرجع السابق، ص١١٥.

[3]) دار الهلال: دراسات اشتراكية، العدد التاسع، سبتمبر ١٩٧٢، جمهورية مصر العربية، ص١٤٧.

وواضح من ذلك أن الدولة ليست هي المتحملة، للعبء الحقيقي المالي للضمان الاجتماعي، وإنما المتحمل لذلك هم العمال الذين انتقصت أجورهم، وقبل أن يتقاضوها، بمقدار ما يلزم لتمويل الضمان الاجتماعي، إذ إن الدولة في المجتمعات الشيوعية، لا تحدد الأجور التي سيتقاضاها مستخدموها، إلا بعد أن تستقطع منها مقدمًا، الأموال اللازمة، لتمويل الضمان الاجتماعي.

وبالنظر إلى هذه الطريقة في التمويل، نجد أن مقدرة الضمان الاجتماعي الشيوعي على أداء خدماته مرهونة بمستوى أجور المستخدمين من جهة، وبمدى ما يستقطع من تلك الأجور لتمويل الضمان الاجتماعي من جهة أخرى. وإذا عرفنا أن مستوى الأجور، بصفة عامة، منخفض في النظام الشيوعي، حيث إن العامل مثلاً في الاتحاد السوفيتي – والذي يمثل وكما قلنا أوْلى الدول الشيوعية – يعطى الحد الأدنى من الأجور، أي كما يقولون ما لا يتعدى في الشهر ٨٠ روبل [١] فإن ما يستقطع من تلك الأجور بصفة عامة سيكون منخفضا كما أن محاولة رفع نسبة المستقطع من تلك الأجور ستكون محدودة، حتى لا يضار العامل.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن مقدرة الضمان الاجتماعي الشيوعي على أداء خدماته، لن تكون غالبا عند المستوى اللائق، الذي يحمي الأفراد من المخاطر، ويحررهم من الفقر، والحاجة.

ولنا في معاشات التقاعد عن العمل التي تقدمها الدولة في الاتحاد السوفيتي للمتقاعدين، خير شاهد على ذلك، إذ لم يزد معاش التقاعد، بالنسبة للفرد، في

---

[١]) أبو الأعلى المودودي: أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة ومعضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام، مرجع سابق ص٨٦ .

- فؤاد محمد شبل: الدستور السوفيتي دراسة تحليلية انتقادية، مرجع سابق، ص١١١ .

- David, e? Soviet Economy and Socity, New York U. S. A ١٩٨٥, p. ٦٢.

المتوسط في سنة ١٩٨٠، عن [1] ٦٠,١ روبل شهريًّا، أي ما يقل عن الحد الأدنى، السابق للأجور.

كما يؤكد ذلك أيضًا، كثرة عدد الشيوعيين، الذين يعيشون تحت خط الفقر في الاتحاد السوفيتي، وكما سيأتي عند توضيحنا لموقف الضمان الاجتماعي الشيوعي من خطر الفقر والاحتياج.

---

[1]) bid, p. ٦٢.

الفصل الثاني

الضمان الاجتماعي في الاقتصاد الإسلامي

المبحث الأول: نشأة الضمان الاجتماعي الإسلامي:

بنظرة فاحصة، لمعنى الضمان الاجتماعي السابق، والذي يعني، التزام الدولة، وتكفلها بتوفير مستوى الكفاية، لكل محتاج. وبنظرة فاحصة، لموقف الإسلام، ومنذ ظهوره تجاه المحتاجين، نجد أن الضمان الاجتماعي ليس جديدًا على النظام الاقتصادي الإسلامي، أو أدخل عليه بقوة ضغط المحتاجين، أو خوفًا عليه من الانهيار على نحو ما حدث، وكما سبق في الأنظمة الاقتصادية الوضعية، بل إنه جزء لا يتجزأ من الإسلام، نشأ بنشأته، ونما بنموه.

وللاستدلال على ذلك، حسبنا أن نعرف أن الزكاة، وهي المصدر الأساسي، لتمويل الضمان الاجتماعي – وكما سيأتي –، إحدى الأركان الخمسة التي بني عليها الإسلام، إذ يقول رسول اللَّه – *صلى الله تعالى عليه وسلم* – « بُنِيَ الْإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ » [1] (ر٤٢٤٣).

المبحث الثاني: دوافع الضمان الاجتماعي الإسلامي:

هناك دوافع عديدة للضمان الاجتماعي الإسلامي من أهمها: –

[1] الإمام أبي عبد اللَّه محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي تعليق الدكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري، الطبعة الرابعة، الجزء الأول، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م ص١٢.

١ – دافع التراحم والتناصر:

من المعروف أن مدى التضحية، والتعاضد، يتوقف على قوة العلاقة الكائنة، بين الْمُضَحِّي، والْمُضَحَّى من أجله، فكلما قويت تلك العلاقة، عظمت التضحية، واشتد التعاضد، والعكس، بالعكس.

وحيث إن العلاقة بين أفراد المجتمع المسلم، هي علاقة الأعضاء بالجسد الواحد، بحيث إذا اشتكى عضو، أي فرد، تألمت، وسهرت معه سائر الأعضاء، أي سائر الأفراد « مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ، وَتَرَاحُمِهِمْ، وَتَعَاطُفِهِمْ، مَثَلُ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ، تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى » [١] .

وحيث إن الإسلام قد حث على التراحم، والتعاضد، ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ﴾ [٢] « مَنْ لاَ يَرْحَمِ النَّاسَ، لاَ يَرْحَمْهُ اللَّهُ » [٣] .

« الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ، كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا » [٤] « مَا آمَنَ بِي مَنْ بَاتَ شَبْعَانًا، وَجَارُهُ جَائِعٌ إِلَى جَنْبِهِ وَهُوَ يَعْلَمُ بِهِ » [٥] .

حيث إن الأمر كذلك، فليس من المعقول، ألا تكفي الدولة المحتاج، وألا تناصر

---

[١]) هذا الحديث رواه مسلم في صحيحه عن محمد بن عبد اللَّه بن نمير عن أبيه عن زكرياء عن الشعبي عن النعمان بن بشير قال: قال رسول اللَّه – صلى اللَّـه عليه وسلم –: مثل المؤمنين... إلخ .

انظر دار الريان للتراث صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى، الجزء السادس عشر، القاهرة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، ص١٤٠.

[٢]) سورة المائدة /٢.

[٣]) دكتور / يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٩٨١، ٩٨٢.

[٤]) هذا الحديث رواه مسلم في صحيحه عن أبي بكر بن أبي شيبة وأبي عامر الأشعري عن عبد اللَّه بن إدريس وأبي أسامة ح ومحمد بن العلاء أبو كريب عن المبارك وابن إدريس وأبو أسامة عن بريد عن أبي بردة عن أبي موسى قال: قال رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم –: المؤمن للمؤمن.. إلخ .

انظر دار الريان للتراث: صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى، الجزء السادس عشر، القاهرة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م، ص١٣٩.

[٥]) رواه البزار والطبراني، انظر عبد اللَّه ناصح علوان: التكافل الاجتماعي في الإسلام، الطبعة الرابعة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٣، ص٧١.

الدولة، الفقير، لأن هذا يتعارض مع ما تقتضيه طبيعة العلاقة السابقة بين أفراد المجتمع المسلم، ومع ما حث عليه الإسلام من تراحم، وتناصر.

٢ – دافع الحق الشرعي للمحتاجين:

يقول اللَّه تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ. لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ [1] .

﴿ وَءَاتِ ذَا ٱلۡقُرۡبَىٰ حَقَّهُۥ وَٱلۡمِسۡكِينَ وَٱبۡنَ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [2] .

﴿ وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ [3] .

من تلك الآيات يتضح، أن ما تأخذه الدولة من الأغنياء في شكل زكاة، وتعطيه للفقراء والمحتاجين في شكل ضمان اجتماعي، إنما هو حق للفقراء، و المحتاجين، وليس منة من الأغنياء عليهم.

وبناءً عليه، فإن تطبيق الإسلام للضمان الاجتماعي، إنما هو من باب رد الحقوق إلى أصحابها.

ولإيمان العلماء بذلك، رأى بعضهم " أنه لا يحل لمسلم، اضطر، أن يأكل ميتة، أو لحم خنزير، وهو يجد طعاما، فيه فضل عن صاحبه، لمسلم، أو ذمي، لأنه فرض على صاحب الطعام، إطعام الجائع، فإذا كان ذلك، كذلك فليس بمضطر إلى الميتة، ولا إلى لحم الخنزير، وله أن يقاتل عن ذلك، فإن قتل، فعلى قاتله القود (القصاص)، وإن قتل المانع، فإلى لعنة اللَّه، لأنه منع حقًّا " [4] هذا إذا علم المسلمون بذلك.

٣ – مسئولية الدولة عن تأمين احتياجات المحتاجين:

" أجمع العلماء على أن تأمين الحاجات الأساسية للفرد، واجب على الكفاية، فإذا

---

[1]) سورة المعارج /٢٤ – ٢٥.

[2]) سورة الإسراء /٢٦.

[3]) سورة الذاريات /١٩.

[4]) دكتور / يوسف القرضاوي: فقه الزكاة الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٩٨٤.

عجز عن تأمينها بنفسه، أو بأقربائه، لزم ولي الأمر تأمينها له من الزكاة أو بيت المال، فإذا عجز وارد بيت المال عن ذلك وجب على أغنياء المسلمين أن يقوموا [1] بفقرائهم ".

وبناءً عليه، يسعى الفرد في الإسلام عن طريق عمله، وكفاحه إلى تأمين احتياجاته بنفسه، فإن عجز عن ذلك لأي سبب كمرض مثلاً، ألزم الإسلام أقاربه، القادرين ماديًّا، والواجب عليهم نفقته، بكفالته، وإعطائه ما يكفيه، فإن لم يكف ذلك انتقل إلى إخوانه المسلمين، فإن لم يكف ذلك، أعطي من بيت المال بما يكفي حاجته.

ويستدل على مسئولية الدولة عن تأمين احتياجات أفرادها، بعدة أدلة من أهمها: –

على المستوى النظري:

قول الرسول ﷺ : « مَا مِنْ مُؤْمِنٍ إِلاَّ وَأَنَا أَوْلَى بِهِ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، اقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ: ﴿ ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ﴾ [2] فَأَيُّمَا مُؤْمِنٍ مَاتَ وَتَرَكَ

---

[1]) انظر ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعد بن حزم الظاهري): المحلى، دار الاتحاد العربي بالقاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٦٨، ص٢٢٤ .

- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الأندلسي الشاطبي): فتاوى الإمام الشاطبي، الطبعة الثانية، مطبعة الكواكب، تونس ١٩٨٥، ص١٨٦ .

ابن عابدين (محمد أمين الشهير بابن عابدين): حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، لبنان ١٩٧٩ ٣٣٧/٢ .

- الزكاة ورعاية الحاجات الأساسية، دكتور / محمد عثمان شبير، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة السادسة، العد الرابع عشر، أغسطس ١٩٨٩، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، الكويت، ص١٤٣.

[2]) سورة الأحزاب /٦.

مَالاً فَلْيَرِثْهُ عَصَبَتُهُ مَنْ كَانُوا، وَمَنْ تَرَكَ دَيْنًا أَوْ ضَيَاعًا فَلْيَأْتِني فَأَنَا مَوْلاَهُ » [1] (ر٢١٧٦).

قول سيدنا عمر رضي الله عنه : " إني حريص على ألا أدع حاجة إلا سددها ما اتسع بعضنا لبعض، فإذا عجزنا، تآسينا في عيشنا، حتى نستوي في الكفاف "، وقوله عام المجاعة: " لو لم أجد للناس ما يسعهم إلا أن أدخل على أهل كل بيت، عدهم، فيقاسموهم أنصاف بطونهم، حتى يأتي اللَّه بالحيا – أي المطر، فقلت، فإنهم لن يهلكوا على أنصاف [2] بطونهم ".

قول الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه : " ولكل على الوالي حق بقدر [3] ما يصلحه. قول عمر بن عبد العزيز لزوجته حين دخلت عليه عقب توليه الخلافة فوجدته يبكي، فقالت له: ألشيء حدث ؟ قال: " لقد توليت أمر أمة محمد، ففكرت في الفقير الجائع، والمريض، والضائع، والعاري المجهود، والمقهور، والمظلوم، والغريب، والأسير، والشيخ الكبير، وعرفت أن ربي سائلني عنهم جميعا، فخشيت ألا تثبت لي حجة، [4] فبكيت ".

قول الإمام موسى بن جعفر محددًا ما للإمام وما عليه: " أنه وارث من لا وارث له، ويعول من لا حيلة له " [5] .

[1] الإمام أبو عبد اللَّه محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي ضبط وتعليق الدكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري الطبعة الرابعة الجزء الثاني دار ابن كثير للطباعــة، دمشق، سوريا ١٤١٠هـ ١٩٩٠م، ص٨٤٥.

[2] د / محمد شوقي الفنجري: الإسلام والمشكلة الاقتصادية، مكتبة الأنجلو المصرية، ج. م. ع ١٩٧٩ص٧٨.

[3] الشريف الرضي: نهج البلاغة، الجزء الثالث، دار المعرفة للطباعة، والنشر، بيروت، لبنان، ط غير محددة، ص١٠١.

[4] سعد حوى: الإسلام، الجزء الثالث، مكتبة وهبة، جمهورية مصر العربية ١٩٧٧، ص٨٥.

[5] السيد محمد باقر الصدر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص٧٠١.

قول الإمام السرخسي: " وعلى الإمام أن يتقي اللّه في صرف الأموال إلى المصارف، فلا يدع فقيرًا إلا أعطاه من الصدقات، حتى يغنيه، وعياله. وإن احتاج بعض المسلمين، وليس في بيت المال من الصدقات شيء، أعطى الإمام ما يحتاجون إليه [1] من بيت المال.

ووجه الشاهد في تلك الأدلة، أن الرسول ﷺ ، قد قال صراحة في الحديث أنه المسئول، والكافل، بوصفه الدولة لكل مدين لم يستطع السداد، ولكل ضائع، أو صغير، ضعيف لم يجد من يقوم بأمره، ويتولى كفايته. كما اعترف عمر، وبصراحة أيضًا وبوصفه الدولة، بمسئوليته عن سداد كل حاجات المحتاجين في حالة اليسر، والرخاء، وبمسئوليته عن سداد المتطلبات الأساسية اللازمة لحياتهم في حالة العسر، والضيق.

كما اعترف الإمام علي رضي الله عنه ، وبصراحة أيضًا أن حصول كل فرد على ما يكفيه، إحدى الحقوق التي له على الحاكم وما ذاك بالطبع إلا لأن إعطاء كل فرد ما يكفيه، إحدى مسئولية الحاكم الإسلامي.

كما اعترف أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز، وبصراحة أيضًا بأن اللّه سيسأله يوم القيامة عما صنعه بخصوص الفقير، والمريض، والضائع،... إلخ " أي بخصوص المحتاجين، وهل وفر لهم ما يحتاجونه، أم لا ؟ وما ذاك بالطبع أيضًا وكما قلنا إلا لأنه مسئول عنهم.

وهذا هو نفس ما يستفاد من قول الإمام موسى بن جعفر، والإمام السرخسي، إذ يوضح الإمام موسى بن جعفر، وبكل جلاء، أن كفالة كل محتاج، إحدى واجبات،

---

[1]) السرخسي: المبسوط، الجزء الثالث، دار السعادة ١٣٨٧هـ، ص١٨.

ومسئوليات الحاكم، كما يقرر الإمام السرخسي أنه يجب على ولي الأمر، سداد ما يحتاج المحتاجون من الزكوات، فإن عجزت الزكوات عن ذلك، وفاهم حاجتهم من الميزانية العامة للدولة.

على المستوى العملي والتطبيقي:

كما يستدل على مسئولية الدولة في الإسلام عن تأمين احتياجات أفرادها على المستوى العملي؛ والتطبيقي من عدة أدلة من أهمها: –

– ما فعله عمر بن الخطاب مع الشيخ اليهودي المسن إذ يروي عمر بن نافع عن أبي بكر قال: مر عمر بن الخطاب رضي الله عنه بباب قوم وعليه سائل يسأل: شيخ كبير ضرير البصر، فضرب عضده من خلفه وقال: من أي أهل الكتاب أنت ؟ فقال: يهودي. قال: فما ألجأك إلى ما أرى ؟ قال: أسأل الجزية والحاجة والسن. قال: فأخذ عمر بيده وذهب به إلى مترله فرضخ له بشيء من المترل، ثم أرسل إلى خازن بيت المال فقال: انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه أن أكلنا شبيبته، ثم نخذله عند الهرم ﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ ﴾ [1] والفقراء هم المسلمون، وهذا من المساكين من أهل الكتاب، ووضع عنه الجزية وعن ضربائه.

قال: قال أبو بكر: أنا شهدت ذلك من عمر ورأيت ذلك الشيخ.

وما فعله أيضًا مع المرضى المقعدين عن العمل، فقد مر وهو في طريقه إلى الشام، براهب نصراني مجذوم، فأمر بإعطائه من بيت المال راتبا يكفل له حاجته، بصفة [2] مستديمة ".

---

[1]) سورة التوبة /٦٠.

[2]) القاضي أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم): الخراج، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م ص١٢٦ .

- دكتور / عبد المنعم النمر: الإسلام والمبادئ المستوردة، دار الشروق، جمهورية مصر العربية ١٩٨١، ١١٤.

– ما فعله المأمون، عندما وَلَّى ابن طاهر بن الحسين واليا على " الرقة، ومصر "، وكتب طاهر بن الحسين إلى ابنه يوصيه بالمحتاجين، فلقد أعجب المأمون أيما إعجاب بتلك الوصية، وبلغ من شدة إعجابه بها، أن أمر بكتابة تلك الوصية، وإرسالها إلى جميع عماله في جميع المناطق ليعملوا بها، وينفذوا ما فيها. وكان من أهم ما جاء في تلك الوصية، والذي يتصل بموضوعنا، قوله: " أفرد نفسك للنظر في أمور الفقراء والمساكين، ومن لا يقدر على رفع مظلمة إليك، والمحتقر الذي لا علم له بطلب حقه، ووكل بأمثاله أهل الصلاح من رعيتك، وَمُرْهم برفع حوائجهم وحالاتهم إليك، لتنظر فيما يصلح اللَّه به أمرهم " [1] .

وقوله: تعاهد ذوي البأساء، وأيتامهم، وأراملهم، واجعل لهم رزقا من بيت [2] المال ".

– ما فعلته الدولة الإسلامية مع رعاياها، فلقد بلغ من رعاية الدولة الإسلامية لرعاياها أن الوالي كان يبعث فيهم من ينادي: من نزل به ضيف، أو طرأت عليه حاجة، لتتكفل الدولة بما يلزمهم ؟ وكانوا أحيانا يبحثون في القرية، أو المدينة عن محتاج، يدفعون إليه الزكاة، فلا يجدون، فينتقلون إلى القرى [3] المجاورة.

ووجه الشاهد في تلك الأدلة أن عمر ما فعل هذا مع اليهودي والنصراني بدافع الحب لكل منهما، فحاشا لعمر أن يفعل ذلك، وهو يعلم *قوله تعالى* :

﴿ لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ﴾ [4]

---

[1]) دكتور / حمدي أمين عبد الهادي: الفكر الإداري الإسلامي والمقارن، الطبعة الخامسة، دار الفكر العربي، جمهورية مصر العربية ١٩٨٥، ص٢٠٦.

[2]) دكتور / عبد المنعم النمر: الإسلام والمبادئ المستوردة، مرجع سابق، ص١١٤.

[3]) نفس المرجع السابق، ص١١٤.

[4]) سورة المجادلة /٢٢.

وإنما بدافع إحساسه بمسئوليته، بوصفه الدولة عن إعطاء كل محتاج ما يحتاجه، حتى ولو كان هذا المحتاج لا ينتمي أصلاً إلى الإسلام.

ونفس الوضع بالنسبة لما فعله المأمون مع ولاته، وأَمْرِهِ كلا منهم بتنفيذ ما جاء في وصية طاهر بن الحسين إلى ابنه وما تضمنته من وجوب تعهد الوالي للفقراء والمحتاجين بالرعاية، ووجوب تخصيص بعض الأفراد ليتولوا ذلك عنه، ويبلغوه بكل احتياجاتهم، ليقوم بتوفيرها لهم.

وبالنسبة أيضًا لما فعلته الدولة الإسلامية، حينما بحثت عن المحتاجين في كل مكان، لتكفيهم حاجاتهم، إذ إن ذلك كله ما حدث إلا بدافع شعور الحكام المسلمين، بمسئولية الدولة الإسلامية عن تأمين احتياجات كل أفرادها.

٤ – دافع منع الضرر:

تنبه الإسلام، ومنذ القدم إلى الأضرار الخطيرة، للفقر والحاجة، إذ رأى الفقر تارة، يؤدي إلى الفساد، وضرب بقبول الأفراد، أخذ الرشوة على الرغم من حرمتها مثلاً على ذلك، فقال ﷺ : « خُذُوا الْعَطَاءَ مَا دَامَ عَطَاءً، فَإِذَا كَانَ ؟ إِنَّمَا هُوَ رِشًا فَاتْرُكُوهُ، وَلاَ أُرَاكُمْ تَفْعَلُونَ، يَحْمِلُكُمْ عَلَى ذَلِكَ الْفَقْرُ وَالْحَاجَةُ » [1] .

ولقد أيد الواقع العملي ذلك، فلكم أفسد الفقر أخلاقًا ليس فقط بقبول

---

[1]) هذا جزء من حديث أخرجه ابن عساكر الدمشقي عن ابن مسعود – انظر: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، الجزء الأول، مكتبة التراث الإسلامي، حلب – افيول، غير محدد التاريخ، ص٢١٦. والحديث ضعيف أخرجه الطبراني في الصغير ص١٥٥، وعنه أبو نعيم في الحلية ١٦٥/٥، والخطيب في تاريخ بغداد ٢٩٨/٣.

الرشوة، واللجوء إلى السرقة، وغير ذلك، مما تعاني منه كثير من المجتمعات المعاصرة، بل وأيضًا، ويبيع الأعراض، بأبخس الأثمان.

فلقد روي عن ابن عمر رضي الله عنه أنه قال، سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: « كَانَ الْكِفْلُ مَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ لاَ يَتَوَرَّعُ مِنْ ذَنْبٍ عَمِلَهُ، فَأَتَتْهُ امْرَأَةٌ، فَأَعْطَاهَا سِتِّينَ دِينَارًا عَلَى أَنْ يَطَأَهَا، فَلَمَّا قَعَدَ مِنْهَا مَقْعَدَ الرَّجُلِ مِن امْرَأَتِهِ، أَرْعَدَتْ، وَبَكَتْ، فَقَالَ مَا يُبْكِيكِ ؟ أَأَكْرَهْتُكِ ؟ قَالَتْ: لاَ، وَلَكِنَّهُ عَمَلٌ مَا عَمِلْتُهُ قَطُّ وَمَا حَمَلَنِي عَلَيْهِ إِلاَّ الْحَاجَةُ، فَقَالَ: تَفْعَلِينَ أَنْتِ هَذَا، وَمَا فَعَلْتِهِ، اذْهَبِي، فَهِيَ لَكِ، وَقَالَ: لاَ وَاللَّهِ لاَ أَعْصِي اللَّهَ بَعْدَهَا أَبَدًا، فَمَاتَ مِنْ لَيْلَتِهِ، فَأَصْبَحَ مَكْتُوبًا عَلَى بَابِهِ: " إِنَّ اللَّهَ قَدْ غَفَرَ لِلْكِفْلِ » [1] ووجه الشاهد هنا أن الفقر والحاجة، وليس غيرهما، كانا هما السبب لدفع تلك المرأة إلى هذا العمل الشائن.

كما رأى الإسلام الفقر تارة يؤدي إلى هدم كيان الأسرة، وضرب مثلاً لذلك، بقتل الأولاد، مخافة الفقر، ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾ [2] .

﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَـٰدَكُم مِّنْ إِمْلَـٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴾ [3] .

كما سئل ﷺ : « أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ ؟ قَالَ: " أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نِدًّا، وَهُوَ

---

[1]) رواه الترمذي وحسنه، ورواه أحمد والحاكم وقال صحيح الإسناد – انظر الحزب الوطني الديمقراطي: مجلة اللــواء الإســلامي، العــدد ٢٦٢، ٢٩ ينــاير ١٩٨٧، جمهورية مصر العربية، ص١٥.

[2]) سورة الإسراء /٣١.

[3]) سورة الأنعام /١٥١.

خَلَقَكَ ". قَالَ: ثُمَّ أَيُّ ؟ قَالَ: أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ، تَخَافُ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ » [1] .

ولقد أيد الواقع العملي صدق ذلك أيضًا فلطالما سبب الفقر هدما لكثير من الأسر ليس فقط عن طريق قتل الأبناء، بل وبطرق أخرى عديدة، مثل رفع نسبة الطلاق، وبيع الأبناء، بأبخس الأثمان، ففي إحصاء أجراه معهد البحوث الاجتماعية والجنائية في مصر عن الأسباب التي تقف وراء ظاهرة الطلاق بين المتعلمين، والمتعلمات، جاء أن نسبة الطلاق بسبب تدخل الآخرين، تصل إلى ٢٥%، ونسبة الطلاق، لأسباب اقتصادية، تصل إلى ٣٨%، ثم ٣٧% لأسباب متنوعة [2] .

كما عرضت سيدة من إحدى القرى، بولاية بيهار الهندية، رضيعيها التوأم، البالغين من العمر، تسعة أشهر، للبيع، مقابل دولار ونصف الدولار، لأنها غير قادرة على إطعامهما، وقد صرح نائب الولاية: أنها ليست الحالة الأولى من نوعها، وأن كثيرًا من الأهالي، يبيعون [3] أطفالهم بسبب الفقر. كما عرض أحد الآباء في جمهورية مصر العربية، ابنه للبيع بسبب ظروفه المادية [4] الصعبة.

كما يباع الأطفال في تايلاند، وسيريلانكا، لقاء مبلغ لا يتجاوز ٢٠٠ جنيه مصري، تحت ضغط [5] الفقر. وليس هذا بغريب، فقديما قال الإمام علي ﷺ : " إنما يؤتى خراب الأرض [6] من إعواز أهلها.

[1]) رواه البخاري – انظر عبد السلام محمد هارون، الألف المختارة من صحيح البخاري، الجزء الثاني، مكتبة الخارجي، القاهرة، ص١٤٩.

[2]) الشركة السعودية للأبحاث والتسويق الدولية، مجلة سيدتي، العدد ١٦٣، الاثنين ٢٩ أبريل ١٩٨٤، ص١٩.

[3]) جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٨٨/٧/١٧، ص٤.

[4]) جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٩٠/٤/١٢، ص١.

[5]) كتاب الجمهورية: المال في الإسلام، مرجع سابق، ص٥٤.

[6]) دكتور / سعيد أبو الفتوح محمد بسيوني: الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٨، ص٤٤٨.

كما رأى الإسلام الفقر تارة خطرا على العقيدة الدينية ذاتها إذ استعاذ الرسول ﷺ من الكفر عند استعاذته من الفقر، قائلاً: « اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْكُفْرِ وَالْفَقْرِ » (١) كما أوصى الإمام علي رضي الله عنه ، ابنه قائلاً: " يا بني، إني أخاف عليك الفقر، فاستعذ بالله منه، فإن الفقر منقصة للدين، مدهشة للعقل، داعية للمقت " (٢) .

ولقد أيد الواقع العملي، صدق ذلك أيضًا فلقد أصبحت المجتمعات الفقيرة، بيئة خصبة، لتحويل الناس عن الإسلام، وارتدادهم عنه، تحت ستار ما يسمى بالمساعدة، ومكافحة الفقر. إذ تثبت الإحصاءات أنه قد تنصر من المسلمين، تحت ضغط الحاجة والفقر في آسيا، وأفريقيا، وفي خلال ثلاث سنوات فقط، وكما أعلنت وكالة (اليونايتدبرس) ٣,٥ مليون مسلم (٣) .

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لمخاطر الفقر والحاجة. وإذا كان أكثر من نصف سكان الدول الإسلامية يعيش في فقر طبقا للمفهوم الإسلامي (٤) للفقر المرتبط بمفهوم الكفاية، كما أنه وطبقًا للمفهوم الوضعي للفقر، والمحدد، بطريقة رقمية مالية، تبلغ نسبة السكان الذين يعيشون في فقر في الدول النامية والتي تشمل أغلب

---

(١) د / يوسف القرضاوي: مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، مرجع سابق، ص١٤.

(٢) علي خضر بخيت: التمويل الداخلي للتنمية الاقتصادية في الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٩٨٥، ص٤١.

(٣) دكتور / نبيل صبحي الطويل: الحرمان والتخلف في ديار المسلمين، الطبعة الثانوية، رئاسة المحاكم الشرعية والشئون الدينية في دولة قطر، شوال ١٤٠٤هـ، ص١٣٠.

(٤) دكتور / محجوب الحق، ترجمة أحمد فؤاد بلبع: ستار الفقر، الهيئة العامة للكتاب، جمهورية مصر العربية ١٩٧٧، ص٩٥ .

دكتور / شوقي دنيا: تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ١٩٨٤، ص١٤٧، ١٤٩.

الدول الإسلامية، ٥٦%، سنة ١٩٧٤ [(١)] كما أنه على مستوى كل دولة نامية على حدة، تبلغ نسبة السكان الذين يعيشون في فقر، ٤٣% في كل من تشاد، وسيراليون، ٣٣% في بورما، ٣٣% في سيرالانكا، ٧٠% في الصومال، ٤٠% في كينيا، ٥٥% في ماليزيا، [(٢)] ٤٠% في جمهورية مصر العربية [(٣)] .

وإذا كانت الشريعة الإسلامية، تقرر أن الفقر ليس مسئولية الفقير، طبقًا لقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقۡدِرُ ﴾ [(٤)] .

﴿ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۚ وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ ﴾ [(٥)] .

﴿ قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِ ﴾ [(٦)] .

﴿ إِنَّ رَبَّكَ يَبۡسُطُ ٱلرِّزۡقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقۡدِرُۚ إِنَّهُۥ كَانَ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرَۢا بَصِيرٗا ﴾ [(٧)] .

﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ تُؤۡتِي ٱلۡمُلۡكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلۡمُلۡكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ ﴾ [(٨)] .

وطبقًا لقوله ﷺ : في الحديث القدسي عن ربه قال: « إِنَّ مِنْ عِبَادِي مَنْ صَلاَحُهُ فِي الْغِنَى، فَلَوْ أَفْقَرْتُهُ، لَفَسَدَ حَالُهُ، وَمِنْ عِبَادِي مَنْ صَلاَحُهُ

---

[1] (١) James Midgley: Social security, Ingualuty and The Third World, John Wiley & Sons., Chichestrer, New York, U. S. A. ١٩٨٤ ،،p. ٣٩٨.

(٢) see ibid, p. ٣٩ ، ٤٥، ٤٨.

- دكتور / نبيل صبحي الطويل: الحرمان والتخلف في ديار المسلمين، مرجع سابق، ص٣٠.

[2] هذه النسبة تمثل نسبة الأسر التي تعيش تحت خط الفقر في جمهورية مصر العربية من إجمالي كل الأسر المصرية.

[3] محمود أمين العالم وآخرون: الطبقة العاملة المصرية التراث الواقع آفاق المستقبل، سلسلة كتاب قضايا فكرية، الكتاب الخامس، دار الثقافة الجديدة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٧، ص١٣٤.

[4] سورة الرعد /٢٦.

[5] سورة الزخرف /٣٢.

[6] سورة النساء /٧٨.

[7] سورة الإسراء /٣٠.

[8] سورة آل عمران /٢٦.

فِي الْفَقْرِ، فَلَوْ أَغْنَيْتُهُ، لَفَسَدَ حَالُهُ، وَمِنْ عِبَادِي مَنْ صَلاَحُهُ فِي الْمَرَضِ، فَلَوْ شَفَيْتُهُ، لَفَسَدَ حَالُهُ، وَمِنْ عِبَادِي مَنْ صَلاَحُهُ فِي الْعَافِيةِ، فَلَوْ أَمْرَضْتُهُ لَفَسَدَ حَالُهُ » [1] وإذا كانت الشريعة الإسلامية تقرر أيضًا: أنه « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ » وأن مقاصدها، حفظ الدين، والعقل، والنفس، والعرض، والمال.

فإن من الطبيعي أن يكون هناك ضمان اجتماعي إسلامي، يحمي الفقير، ويسد حاجة المحتاج توقيا للأضرار، ودرءًا للمخاطر.

٥ – الحد من تمركز الأموال:

إن الممولين للضمان الاجتماعي الإسلامي، وبصفه أساسية، وكما سيأتي، هم الأغنياء، والمستفيدون منه، وبصفة أساسية، هم الفقراء والمحتاجون، وعليه، فإن الضمان الاجتماعي الإسلامي، سيساعد في تحويل جزء من دخول الأغنياء إلى الفقراء والمحتاجين.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الدوافع الإسلامية للضمان الاجتماعي لا تتوقف فقط عند دافع التراحم والتناصر، ودافع الحق الشرعي للمحتاجين، ودافع منع الضرر، وغير ذلك من الدوافع التي ذكرناها آنفًا، بل يضاف إليها، دفع الحد من تمركز الأموال لدى الأغنياء.

ويشهد على ذلك *قوله تعالى* :

﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَـٰمَىٰ وَٱلۡمَسَـٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ ﴾ [2].

---

[1]) حديث قدسي انظر الحزب الوطني الديمقراطي: مجلة اللواء الإسلامي، العدد ٣٨٤، السنة الثامنة ١ يونيه ١٩٨٩، جمهورية مصر العربية، ص١٩.

[2]) سورة الحشر /٧.

ففي هذه الآية، يبين اللَّه، عز وجل، علة توزيع أموال الفيء الذي يمثل أحد مصادر تمويل الضمان الاجتماعي الإسلامي على الفئات المذكورة في الآية، بأنها الخوف من احتجاز واحتكار وتمركز الأموال لدى الأغنياء دون الفقراء وما يحدثه ذلك من أضرار.

ولا شك أن ما ينطبق على مصدر التمويل، الممثل في الفيء من تلك الزاوية، ينطبق على مصادر التمويل الأخرى للضمان الاجتماعي، نظرًا لوجود العلة.

المبحث الثالث: أساس استحقاق الضمان الاجتماعي الإسلامي:

نظرًا لأن الضمان الاجتماعي الإسلامي، وكما قلنا سابقًا جزء لا يتجزأ من الإسلام، ونظرًا لأن الدوافع الإسلامية لذلك هي أساسًا دوافع إنسانية، عمادها الرحمة والرفق بالفقراء والمحتاجين. فإن الإسلام لا يقيم وزنًا عند تحديده لمستحقي الضمان الاجتماعي بين من ينتمون إلى عقيدته وكانوا مسلمين، وبين من أخذتهم العزة بالإثم، فناصبوه العداء وكانوا ذميين مثلاً، كما لا يقيم وزنًا عند تحديده لذلك بين من ساهم مسبقًا بماله في هذا الضمان، وبين من لم يساهم فيه إلى آخر ذلك من الاعتبارات التي تحتكم إليها نظم الضمان الاجتماعي الوضعي عند تحديدها لمستحقي الضمان الاجتماعي [1] .

بل يتخذ من الحاجة، وليس غيرها أساسًا، لاستحقاق الفرد للضمان الاجتماعي. ويشهد لذلك قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: " ما من أحد إلا وله في هذا المال حق، الرجل، [2] وحاجته.. " الخ. فلقد جسدت الحاجة في تلك

[1]) على مستوى العالم ككل، تعيش ٣٧ دولة تحت خطر الفقر، ومن هذا العدد يوجد ٢٧ دولة في أفريقيا وحدها. انظر جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٨٩/٨/١، ص٧.

[2]) دكتور / محمد شوقي الفنجري: الإسلام والمشكلة الاقتصادية، مرجع سابق، ص٧٨.

المقولة الأساس الذي يستند إليه الإسلام في إعطاء الأفراد من أموال الدولة في شكل ضمان اجتماعي.

كما يشهد لذلك أيضًا " ما كتبه الإمام الزهري لعمر بن عبد العزيز عن مواضع السنة في الزكاة إذ قال: إن فيها نصيبا للزمنى والمقعدين، ونصيبا لكل مسكين به عاهة لا يستطيع عيلة، ولا تقلبا في الأرض، ونصيبا للمساكين الذين يسألون، ويستطعمون (حتى يأخذوا كفايتهم، ولا يحتاجون بعدها إلى السؤال، ونصيبا لمن يحضر المساجد من المساكين الذين لا عطاء لهم، ولا سهم (ليس لهم رواتب، ولا معاشات منتظمة)، ولا يسألون الناس، ونصيبا لمن أصابه فقر، وعليه دين، ولم يكن شيء منه في معصية اللّه، ولا يتهم في دينه، أو قال في دَيْنِه، ونصيبا لكل مسافر ليس له مأوى ولا أهل، يأوي إليهم، ويطعم، وتعلف دابته، حتى [1] يجد منزلا، أو يقضي حاجة.

ووجه الشاهد هنا أن الحاجة هي القاسم المشترك الذي أهَّل كل هؤلاء، وأعطاهم الحق في استحقاق الزكاة، (الضمان الاجتماعي الإسلامي).

على أن يلاحظ اشتراط الآتي:

أ – مشروعية الحاجة، وبالتالي لا اعتبار، ولا وزن، للحاجات غير المشروعة، كالحاجة للأموال للإنفاق منها على المحرمات، مثل المسكرات من خمر وخلافه، لأن في ذلك، إعانة للمحتاج على الإضرار بنفسه، وبغيره، والله يقول:

﴿ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ ﴾ [2] .

---

[1]) دكتور / يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٨٨١، ٨٨٢.

[2]) سورة المائدة /٢.

كما أن الرسول ﷺ يقول: « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ »[1].

ب – عجز المحتاج عن كفاية حاجته بنفسه، لمرض، أو غيره، وبناءً عليه، فإذا استطاع المحتاج، كفاية نفسه، فلا حق له في الضمان الاجتماعي، لأن الأساس، إغناء الفرد نفسه بنفسه.

جـ – عجز أقرباء المحتاج، الواجب عليهم نفقته عن أن يكفوه حاجته، فإن كان هناك من أقاربه من يستطيع كفايته، سقطت أحقيته في الضمان الاجتماعي، *لقوله تعالى* :

﴿ وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ ﴾[2].

وبإمعان النظر في الأساس الذي اشترطه الإسلام، لاستحقاق الضمان الاجتماعي، نجد فيه الضمان المبدئي، والكافي، لتحقيق، الأساسيات الأولية، لنجاح الضمان الاجتماعي، وهي: –

– شمولية الضمان الاجتماعي لكل من هم في حاجة إليه، بغض النظر عن عقائدهم، وأجناسهم، وألوانهم، وأماكنهم... إلخ، وفي ذلك ما فيه من استئصال، لشأفة الفقر والحاجة نهائيًّا من المجتمع.

– حرمان غير مستحقي الضمان الاجتماعي منه، وفي ذلك ما فيه من المحافظة على حقوق المحتاجين من جهة، ومنع الاستغلال السيئ للضمان الاجتماعي وما يترتب على ذلك من مساوئ من جهة أخرى.

---

[1]) رواه ابن عباس عن داود بن الحصين عن عكرمة به وأخرجه الدارقطني (٥٢٢)، الخطيب في الموضح (٢/٥٢ – ٥٣) ورواه الطبراني في الكبير (٣/١٢٧)، – والحديث حسنه النووي في الأربعين وقال الشيخ ناصر الألباني إنه حديث صحيح، وقد احتج به الإمام مالك وجزم بنسبته إلى النبي صلى اللَّه عليه وسلم فقال: (٢/٨٠٥) من الموطأ، وقد قال رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم: " لا ضرر ولا ضرار ."

انظر: محمد ناصر الدين الألباني: إرواء الغليل، الطبعة الثانية، الجزء الثالث، المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠٥هـ ص٤٠٨ – ٤١٣..

[2]) سورة الأنفال /٧٥.

المبحث الرابع: مستوى الاستفادة في الضمان الاجتماعي الإسلامي:

قلنا سابقًا، إن الحاجة في الإسلام، هي أساس استحقاق الفرد للضمان الاجتماعي، وبناءً عليه، فإن تقدير العطاء للمحتاج في الإسلام يقدر بمقدار ما يزيل تلك الحاجة أي بمقدار ما يخرج المحتاج من دائرة الاحتياج إلى دائرة الاستغناء أي وبعبارة أخرى، بمقدار ما يكفيه العيش، عيشة كريمة وما يغنيه عن سؤال الناس.

على أن يلاحظ أن " حد الكفاية لا يقف عند حد الضروريات: من مطعم، وملبس، ومسكن، وإنما يتعداها إلى " ما لا بد منه على ما يليق بحاله "، ويدخل في ذلك، الزواج، والتعليم، والعلاج، وقضاء الدين وما يتزين به من ملابس، وحلي ". وغير ذلك [1] .

وباتخاذ زوال الحاجة، وتحقيق الكفاية والغنى لكل محتاج أساسًا لتقدير العطاء في الضمان الاجتماعي الإسلامي، نجد أن ذلك، يعني الآتي:

أ – عدم توقف العطاء ما استمرت العلة، وهي الحاجة قائمة.

ب – تناسب مستوى ما يقدمه الضمان الاجتماعي الإسلامي للمحتاج مع مستوى حاجته، فكلما عظمت حاجته، زاد عطاؤه، والعكس؛ بالعكس.

ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الضمان الاجتماعي الإسلامي في تقديره للعطاء للفقراء والمحتاجين، يؤمن بأمرين: –

الأمر الأول: عدم وجود حد أقصى ثابت، لما يأخذه الفقراء والمحتاجون من مؤسسة تأمين

[1]) الزكاة ورعاية الحاجات الأساسية، دكتور / محمد عثمان شبير، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة السادسة، العدد الرابع عشر، أغسطس ١٩٨٩، مرجع سابق، ص١٤٧.

المحتاجين من المخاطر (الزكاة). إذ العبرة، بزوال الفقر والحاجة، وتحقيق الكفاية والغنى، وليس بكمية ما يقدم.

ويشهد لذلك، قوله ﷺ : « إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لاَ تَحِلُّ إِلاَّ لأَحَدِ ثَلاَثَةٍ، وَعَدَّ مِنْهَا، رَجَلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ، حَتَّى يَقُولَ ثَلاَثَةٌ مِنْ ذَوِي الْحِجَى مِنْ قَوْمِهِ، لَقَدْ أَصَابَتْ فُلاَنًا فَاقَةٌ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ، حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ، أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ » [1] .

ووجه الشاهد هنا، قوله ﷺ ، فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش، أو سدادا من عيش "، إذ إن حلت له المسألة، تعني استحقاق هذا الرجل، وأمثاله، الأخذ من أموال الزكاة، أما كلمة حتى، فتفيد الغاية، وأما كلمة القوام، والسداد، فمعناهما واحد، وهو الكفاية [2] وما تسد به الحاجة، وعليه، يستفاد من الحديث، استمرارية أخذ الفقير من أموال الزكاة إلى أن ينتهي فقره، وتزول حاجته.

ويشهد لذلك أيضًا قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب: " إذا أعطيتم فأغنوا " [3] أي، فارتقوا بمستوى العطاء إلى المستوى الذي يغني المحتاج، ويبعده

---

[1]) هذا جزء من حديث رواه مسلم عن يحيى بن يحيى وقتيبة بن سعيد عن حماد بن زيد قال يحيى: أخبرنا حماد بن زيد عن هارون بن رياب حدثني كنانة بن نعيم العدوي عن قبيصة بن مخارق الهلالي قال: تحملت حمالة فأتيت رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم أسأله فيها فقال: أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها قال ثم قال يا قبيصة: إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة... الخ الحديث .

انظر: دار الريان للتراث: صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى، الجزء السابع، القاهرة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م ص١٣٣، ١٣٤.

[2]) الزكاة ورعاية الحاجات الأساسية، دكتور / محمد عثمان شبير مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مرجع سابق، ص١٣٣.

[3]) أبو عبيد (القاسم بن سلام): الأموال، الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية، جمهورية مصر العربية ١٩٦٨، ص٥٦٥.

عن دائرة الاحتياج. وقوله: " لأكررن عليهم الصدقة [1] وإن راح على أحدهم مائة من الإبل " أي لأكررن إعطاء المحتاجين، حتى يغنوا، ويكتفوا، حتى ولو عظمت التضحية المقدمة لهم، وبلغت مائة بعير لكل فقير ومحتاج.

كما يشهد لذلك أيضًا ما روي عن إسحاق بن عمار أنه قال:

" قلت للإمام جعفر بن محمد: أعطي من الزكاة مائة ؟ قال نعم. قلت: مائتين ؟ قال: نعم. قلت: ثلاثمائة ؟ قال نعم. قلت: أربعمائة ؟ قال: نعم. قلت: خمسمائة ؟ قال: نعم، حتى تغنيه [2] .

كما يقول الإمام موسى بن جعفر الصادق، بشأن تحديد مسئولية الوالي في أموال الزكاة: " إن الوالي، يأخذ المال، فيوجهه الوجه الذي وجهه اللَّه له على ثمانية أسهم، للفقراء والمساكين، يقسمها بينهم، بقدر ما [3] يستغنون في سَنَتِهِمْ، بلا ضيق، ولا تقية.

كما يقول أبو يعلى: " يأخذ الفقير ما يخرج به عن اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى، وذلك معتبر بحالهم [4] .

كما يقول ابن تيمية: " ويأخذ الفقير من الزكاة ما يصير به [5] غنيا وإن كثر.

الأمر الثاني:

أن مستوى الكفاية والغنى، المطلوب توفيره في الإسلام لكل فقير ومحتاج

---

[1]) نفس المرجع السابق، ص٥٦٥.

[2]) السيد محمد باقر الصدر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص٧١٢.

[3]) نفس المرجع السابق، ص٧٠٩.

[4]) أبو علي: الأحكام السلطانية، مطبعة مصطفى الحلبي، ط غير محددة، جمهورية مصر العربية ١٩٦٦، ص١٣٢.

[5]) دكتور / شوقي أحمد دنيا: تمويل التنمية في الاقتصاد الإسلامي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص٢٨١.

من خلال ما تقدمه مؤسسة تأمين المحتاجين من المخاطر (الزكاة) غير محدد بقيم ومقادير ثابتة، بل بسداد الحاجات التي تمكن الفقراء والمحتاجين من أن يُؤَمَّنُوا بالكامل ضد خطر الفقر والحاجة، وأن ينعموا بمستوى لائق وكريم من المعيشة يتناسب مع ظروفهم، ومع ظروف أي عصر يوجدون فيه. وفي ذلك يقول الشاطبي: " إذا قال الشارع، أطعموا القانع، والمعتر، وأنفقوا في سبيل اللّه، فمعنى ذلك، طلب رفع الحاجة في كل واقعة بحسبها من غير تعيين مقدار، فإذا بقيت حاجة، تَعَيَّنَ مقدار ما يحتاج إليه فيها، بالنظر لا بالنص، فإذا تعين جائع، فهو مأمور بإطعامه وسد خلته، بمقتضى ذلك الإطلاق، فإن أطعمه ما لا يرفع عنه الجوع فالطلب باق [١] عليه.

وبتقدير العطاء بهذه الكيفية، حكمة بالغة، ذلك لأن سداد الحاجات التي تمكن المحتاجين من تحقيق هذا المستوى من المعيشة، يختلف قيمها، ومقاديرها من محتاج، لآخر، ومن عصر، لعصر، طبقًا لأوضاع المحتاجين، ومستويات الأسعار السائدة وخلافه، والالتزام بقيم ومقادير ثابتة في التحديد، يوجد نوعا من الجمود الذي قد يحول دون تحقيق هذا الهدف. وفي ذلك يقول الشاطبي: " الكفاية، تختلف باختلاف الساعات [٢] والحالات.

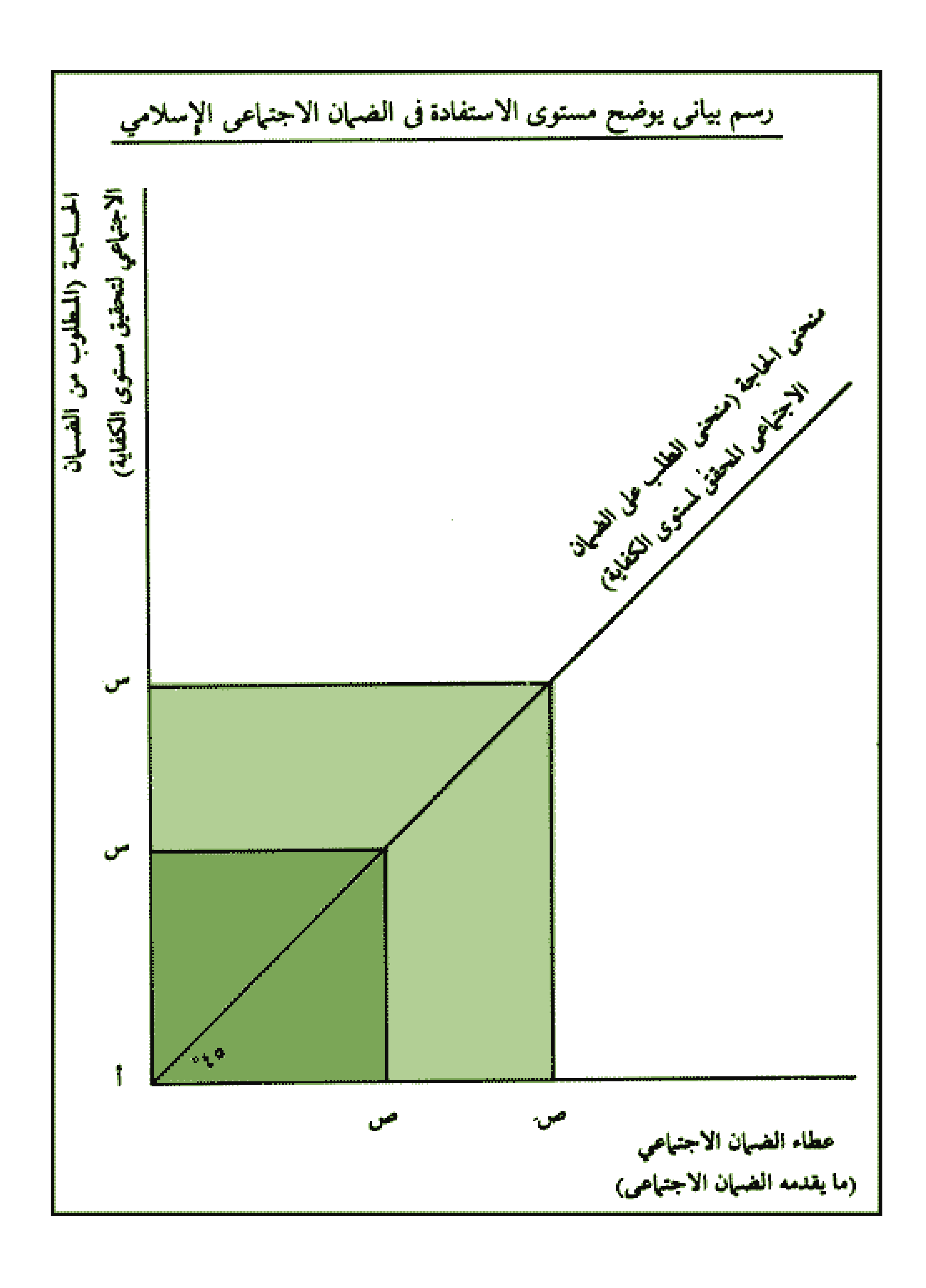
ولزيادة كيفية تقدير الاستفادة في الضمان الاجتماعي الإسلامي، وضوحا حسبنا الرسم البياني التالي:

---

[١]) الشاطبي (إبراهيم بن موسى اللخمي): الموافقات في أصول الأحكام، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت، غير محدد التاريخ، ص١٥٧.

[٢]) نفس المرجع السابق ص١٥٧.

<u>رسم بياني يوضح مستوى الاستفادة في الضمان الاجتماعي الإسلامي</u>



من الرسم البياني السابق، والذي خصصنا محوره الرأسي، للتعبير عن الحاجة، ومحوره الأفقي للتعبير عن مقدار عطاء الضمان الاجتماعي، والذي رسمنا بداخله، خطا خارجا من نقطة الأصل، بزاوية ٤٥، يلاحظ أنه عندما كان مقدار الحاجة، يقدر بمقدار أ س، كان مقدار ما أخذ الفقراء والمحتاجون من الضمان الاجتماعي، يقدر بمقدار أ ص أي بنفس المقدار، المساوي، والكافي، للتخلص من الفقر والحاجة، وتحقيق مستوى الكفاية. وحينما زادت تلك الحاجة إلى أ سَ، زاد ما أخذ الفقراء والمحتاجون من الضمان الاجتماعي إلى أ صَ، أي بنفس المقدار المساوي لما طرأ على الحاجة من زيادة، وذلك لضمان، التخلص الكلي من الفقر والحاجة، وتحقيق مستوى الكفاية، للفقراء والمحتاجين.

وهكذا، كلما زادت الحاجة، زاد مقدار العطاء من الضمان الاجتماعي، بنفس المقدار، اللازم لتحقيق الهدف السابق.

المبحث الخامس: تمويل الضمان الاجتماعي الإسلامي:

بالنظر إلى الضمان الاجتماعي الإسلامي من هذه الزاوية، نجده يعتمد في تمويله، بصفة أصلية على الزكاة، وخمس الغنائم، وأموال الصدقات التطوعية والإحسان الاختياري، وبصفة غير أصلية على التحويلات من الميزانية العامة الأساسية للدولة والتوظيف، وذلك على نحو ما يبدو من العرض التالي: -

أولاً: المصادر الأصلية لتمويل الضمان الاجتماعي الإسلامي:

أ – الزكاة: يعتمد تمويل الضمان الاجتماعي، بصفة، تكاد تكون كلية على الزكاة، (مؤسسة تأمين المحتاجين)، ذاك لأنها، علاوة على كبر حصيلتها، لتعدد مصادرها من ذهب، وفضة، وزروع، وثمار، وعروض تجارة، ومعادن. ونَعَمٍ... الخ، فإنها تمد الضمان الاجتماعي، بموارد مالية دورية، وثابتة، نظرًا لتكرارها سنويًّا.

وقد فرضت الزكاة منذ نزول الوحي على رسول اللَّه ﷺ

في مكة ويستدل على وجوب الزكاة من أدلة عديدة منها ***قوله تعالى*** :

﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [1] .

﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا ﴾ [2] .

وقوله ﷺ : « بُنِيَ الْإِسْلاَمُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلاَةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ » [3] .

فالأمر الخاص بالزكاة في الآية الكريمة، أمر صريح لكل من تجب عليه الزكاة، بوجوب إيتائها، وإخراجها. كما أن الأمر في الآية الثانية، أمر صريح، للرسول عليه الصلاة والسلام، ولكل المسئولين في أي دولة إسلامية، بوجوب أخذ الزكاة، ممن تجب عليهم الزكاة، تزكية، وتطهيرا لنفوسهم من نوازع الشح، والبخل، والأنانية.

أما الحديث الشريف، فلا يحتمل أي لبس أيضًا في وجوب، دفع الزكاة ممن تجب عليهم، حيث نص صراحة، وكما سبق على كونها، ركنا من أركان الإسلام الخمسة.

كما يستدل على كون الزكاة، مصدرًا من مصادر تمويل الضمان الاجتماعي من أدلة عديدة منها ***قوله تعالى*** :

﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ﴾ [4] .

---

[1] سورة البقرة /٤٣.

[2] سورة التوبة /١٠٣.

[3] الإمام أبي عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، تعليق الدكتور / مصطفي البغا: صحيح البخاري الطبعة الرابعة، الجزء الأول دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا ١٤١٠هـ ١٩٩٠م ص١٢.

[4] سورة التوبة /٦٠.

ومنها ما جاء في صحيح البخاري « أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا بَعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ أَهْلِ كِتَابٍ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ عِبَادَةُ اللَّهِ، فَإِذَا عَرَفُوا اللَّهَ فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا فَعَلُوا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَتُرَدُّ عَلَى فُقَرَائِهِمْ، فَإِذَا أَطَاعُوا بِهَا فَخُذْ مِنْهُمْ وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ » [(١)] .

ووجه الشاهد هنا أنه بعد أن أوجب الإسلام الزكاة، وكما ظهر لنا من النصوص السابقة، حدد هنا، وكما يبدو من الآية الكريمة، ومن حديث معاذ، الفئات التي تستحقها والتي ستدفع لها الزكاة، ومعظمهم وكما يبدو من المحتاجين أي من مستحقي الضمان الاجتماعي.

ومعنى ذلك، الإشارة الصريحة من اللَّه تعالى، بعدم إدخال، وإدراج، إيرادات الزكاة ضمن إيرادات الميزانية العامة، بل إن من اللازم، فصلها، وتخصيصها للضمان الاجتماعي.

وتجب الزكاة على حسب رأي الجمهور على المسلم، الحر، المالك للنصاب مع اشتراط حولان الحول بالنسبة لبعض الأموال.

وتقدر الزكاة على الحاصلات الزراعية، بنسبة ٥% فيما سقي بنفقة، ١٠% فيما سقي بغير نفقة، ويقاس على ذلك العمارات، والمصانع، ونحوه من المستغلات التي تدر دخلاً، منتظمًا، وتكون رؤوس أموال كبيرة، لعدد من الناس.

وتقدر على الناتج من عسل النحل، بنسبة ١٠%، ونفس المقدار على المنتجات الحيوانية، كمزارع الدواجن، وأبقار الألبان.

---

(١) الإمام أبو عبد اللَّه محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي ضبط وتعليق الدكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٥٢٩.

وتقدر على النقود والثروة التجارية، بنسبة ٢,٥%، متى تحققت الشروط المطلوبة من بلوغ النصاب، وحولان الحول... الخ.

وتقدر على الكنوز، والثروة المعدنية على الأرجح، بنسبة [1] ٢٠%.

أما بالنسبة لِلنَّعَمِ، فتقدر الزكاة بالنسبة للإبل التي بلغت خمسة، بشاه والتي بلغت خمسة وعشرين، ببعير، وهكذا. وتقدر الزكاة بالنسبة للبقر التي بلغت ثلاثين، بتبيع، وهو من البقر الذي تم سنة، وطعن في الثانية، وهكذا. وتقدر الزكاة بالنسبة للغنم التي بلغت أربعين، بشاة، وهكذا.

ولتقييم وضع الزكاة، كمصدر، لتمويل الضمان الاجتماعي الإسلامي حسبنا أن نعرف أن العالم الإسلامي، لو التزم فعلاً، بفريضة الزكاة لتبين لنا أن هناك، بلايين البلايين من الجنيهات. أو الدنانير التي يمكنها تحصيلها، باسم الزكاة ولو حصل ذلك، وحصلت الزكاة، ووزعت لمستحقيها، لما وجد في العالم الإسلامي، جائع واحد، أو محتاج واحد، أو مضيع واحد، ولقضينا بذلك، [2] على الفقر.

ب – خمس الغنائم: تعرف الغنيمة، بأنها: " كل مال، وصل إلى المسلمين من الكفار عن طريق الغلبة، والقوة " [3] .

ورغم أن هذا المصدر من مصادر التمويل، يكاد يكون قد اختفى إلا أنه كان يعتبر، وخصوصا في فترة خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، حيث اتسعت الفتوحات من المصادر التي تحقق للدولة الإسلامية الكثير من الأموال.

---

[1]) دكتور / يوسف القرضاوي: مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، مرجع سابق، ص٦٦، ٦٧، أخذ النص بتصرف.

[2]) دكتور / محمد شوقي الفنجري: الإسلام والضمان الاجتماعي، الطبعة الثانية، دار ثقيف للنشر والتأليف، المملكة العربية السعودية ١٩٨٢، ص١١٣، ١١٤.

[3]) دكتور / بدوي عبد اللطيف: النظام المالي المقارن في الإسلام، الكتاب الثاني، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٦٢، ص٢٢.

وللدلالة على أهمية وضع الغنائم، كمصدر من مصادر التمويل في الدولة الإسلامية، سابقًا حسبنا، وكمثال أن نعرف أن مقدار الأموال التي حصل عليها المسلمون في شكل غنيمة من موقعة جلولاء، وكما يقول ابن كثير، والذهبي، قد بلغ ٣٠ مليون درهم.

ويستدل على الغنائم، كمصدر من مصادر تمويل الضمان الاجتماعي من *قوله تعالى* :

﴿ ۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [١] .

فقد نصت الآية، صراحة على أن ٢٠% من الغنيمة، يقسم على تلك الأنواع الخمسة التي نصت عليها الآية، ومن ضمنها المحتاجين من اليتامى والمساكين، وابن السبيل، أما الأربعة أخماس الباقية، فتوزع على المحاربين الذين تحققت على أيديهم، تلك الغنائم، ومن الفقهاء من أمثال أبي حنيفة، ومالك، وأبي يوسف، ومحمد من يرى قسمة خمس الغنائم على اليتامى والمساكين، وأبناء السبيل، فقط، حيث إن الشركاء، أوْلى من غيرهم [٢] .

وعموما، فهناك آراء عديدة في طريقة تقسيم خمس الغنائم، أصحها، (وهو ما ارتآه ابن تيمية، ومالك، وأكثر السلف) أن خمس الغنيمة، للدولة الحق في أن تضمه إلى ميزانية الضمان الاجتماعي، أو إلى الميزانية العامة، حسب ما يحقق مصلحة المسلمين [٣] .

---

[١]) سورة الأنفال /٤١.

[٢]) ابن قدامة (أبو محمد عبد اللَّه بن أحمد بن محمود): المغني، مطبعة الإمام من غير تاريخ، ص٤٤٣.

[٣]) دكتور / يوسف إبراهيم: النفقات العامة في الإسلام، دار الكتاب الجامعي، جمهورية مصر العربية ١٩٨٠، ص٧٧.

ج – أموال الصدقات التطوعية والإحسان الاختياري: من وقف، ونذور، وتبرعات وخلافه.

وليست أموال هذا المصدر بالقدر اليسير، وللاستدلال على ذلك حسبنا وعلى سبيل المثال ما ثبت بالنسبة للوقف.

إِذ بالنسبة للوقف، والذي هي " حبس الأصل، والتصدق بالنفقة على الفقراء والمساكين، فلا يباع، ولا يوهب، ولا يورث "، يثبت التاريخ أن أموال الوقف، لعبت دورًا كبيرًا في المجتمع الإِسلامي، إِذ كانت هي الممولة، للمساجد، والمدارس والمكتبات العامة، والمستشفيات، وينفق منها على اللقطاء، والمقعدين، والعجزة، والأيتام، والمساجين، [1] وغير ذلك.

وليس هذا بغريب، فلقد بلغ من كثرة الأوقاف التي وقفها المسلمون، للأعمال الخيرية أن كان هناك وقف على الحيوان الهرم الذي يرعى في الأرض الموقوفة حتى يموت. كما كان هناك وقف في مصر، لتعويض الأواني التي يكسرها الخدم، حتى يتجنبوا ما قد يلقونه من عقاب، أو غرم، جزاء كسرهم الأواني.

كما كان هناك وقف آخر، رصد، لترتيب من يتهامسون وراء المريض، بحيث يسمعونه، وكأنهم لا يقصدون إِسماعه، أما كلماتهم المهموسة، فتدور حول رأي الطبيب في قرب برء المريض، إِيحاءً بما يعزز العلاج، ويعين على الشفاء. كما كان هناك وقف آخر، رصد لإِعطاء العروس المحتاجة، ثياب العرس، وحليته.

وفي تونس، أوقاف متعددة على مؤن المرضى، وعلاجهم، ومعاونة المستشفيات على القيام بمهامها. وهناك من وقف على تقديم زوج من الماشية إِلى المحتاج، عونًا

[1]) نفس المرجع السابق ص٢٤١.

له على الكسب الحلال [1] كما كانت هناك أوقاف، لعلاج الحيوانات المريضة، وأخرى لإطعام الكلاب الضالة.

ثانيًا: المصادر غير الأصلية، لتمويل الضمان الاجتماعي:

نظرًا لأن نجاح عملية التمويل، مرتبط بتوفير الأموال المطلوبة للتمويل. ونظرًا، لأن ضمان توفير تلك الأموال، وبصفة مستمرة، يقتضي، وجود مرونة، ومصادر احتياطية للتمويل، فقد رأت حكمة الإسلام، حرصا منها على عدم وجود قصور، فيما يحتاجه الضمان الاجتماعي من أموال، وفي حالة عجز، مصادر التمويل الأصلية، السابقة عن أن تفي، بمتطلبات الضمان الاجتماعي من أموال أن تلجأ إلى المصادر، غير الأصلية، لتمويله، مستخدمة أولاً، التحويلات من الميزانية العامة الأساسية للدولة، وثانيا، التوظيف، وفيما يلي، إيضاح كل: –

١ – التحويلات من الميزانية العامة الأساسية: " جاء في الحديث عن الإمام موسى بن جعفر: " أن على الوالي في حالة عدم كفاية الزكاة أن يمون الفقراء من عنده، بقدر [2] سعتهم، حتى يستغنوا ". كما يقول الإمام علي، رضي الله عنه ، لعامله، بخصوص المحتاجين: " اجعل لهم قسما من بيت مالك، وقسما من غلات صوافي الإسلام في كل بلد، فإن للأقصى منهم، [3] مثل الذي للأدنى. ويقول الإمام محمد بن الحسن الشيباني: " فإن احتاج بعض

[1] الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الإسلام الحضارة ودور الشباب المسلم، أبحاث ووقائع اللقاء الرابع للندوة العالمية للشباب الإسلامي المنعقد في الرياض من ٢٠ إلى ٢٧ ربيع الثاني ١٣٩٩ هــ الموافق من ١٨ إلى ٢٥ مارس ١٩٧٩م، الطبعة الثانية، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٥هــ ١٩٨٥م، ص١٤٨، ١٤٩.

[2] السيد محمد باقر الصدر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص٧١٦، ٧٢١٧.

[3] الشريف الرضي: نهج البلاغة، أقوال الإمام علي، الجزء الثاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

المسلمين، وليس في بيت المال من الصدقات شيء، أعطى الإمام ما يحتاجون إليه، [1] من بيت مال الخراج ".

من النصوص السابقة، يتضح أن الإمام وولي الأمر، مطالب بالاستعانة بأموال الميزانية العامة، للدولة، كما هو واضح من التعبير بمن عنده، (أي بموارد بيت المال الأخرى، غير الزكاة)، وببيت المال، وببيت مال الخراج، لجبر أي قصور مالي في مخصصات الضمان الاجتماعي، (بيت مال الصدقات).

وليس هذا بغريب فليس تخصيص موارد محددة، وثابتة، لتلبية احتياجات المحتاجين، (المخصصات الأصلية للضمان الاجتماعي)، معناه، حرمان المحتاجين عند قصور تلك الموارد من الموارد العامة للدولة، وكيف يتصور ذلك، والهدف من ذلك، التخصيص، وهو ضمان إغناء المحتاجين لم يتحقق بعد ؟ ثم كيف يتصور ذلك، وعدم اللجوء إلى الميزانية العامة في هذه الحالة، يلحق الضرر بالمحتاجين، والإسلام يقول: « لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ » ؟ على أن الاستعانة، بأموال الميزانية العامة للدولة، لجبر قصور المخصصات، الأصلية للضمان الاجتماعي ليس مباحا في جميع الأحوال، إذ يستلزم الآتي: –

وجود حاجة، تستدعي الاستعانة بها، وتتمثل الحاجة، حينئذ، بعجز الموارد المالية الثابتة للضمان الاجتماعي عن الوفاء، بحاجات المحتاجين.

تقدير تلك الحاجة، بقدرها، فلا يحول من الميزانية العامة الأساسية، لميزانية الضمان الاجتماعي إلا بالقدر الذي يغطي هذا العجز الكائن في تلك الموارد.

---

[1]) السرخسي: المبسوط، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص ١٨.

٢ – التوظيف:

عندما تعجز مصادر التمويل الأصلية، وسائر مصادر التمويل الأخرى للدولة عن أن تفي بمتطلبات الضمان الاجتماعي من أموال، حينئذ، يلجأ إلى التوظيف، كمصدر تمويل اضطراري للضمان الاجتماعي. وبناءً على هذا، يمكننا تعريف التوظيف، بأنه نوع من الضرائب الاستثنائية التي تفرض على الأغنياء والتي تلجأ إليها الدولة في حالة قصور مصادر تمويلها المعروفة من زكاة، وغنيمة، وخلافة عن الوفاء بمتطلباتها المالية.

ويتضح من هذا التعريف:

١ – أن الالتجاء إلى هذا المصدر من مصادر التمويل، وكما قلنا لا يجوز إلا عند الضرورة، وإذا كان الأمر كذلك، فعند حدوث الضرورة بالنسبة للضمان الاجتماعي، وهي قصور مصادر التمويل السابقة، وجميع مصادر التمويل الأخرى للدولة عن الوفاء، بتوفير الأموال المطلوبة للضمان الاجتماعي، تقدر تلك الضرورة، بقدرها، فلا يؤخذ من أموال الأغنياء إلا بمقدار ما يسد الفجوة بين المطلوب، والمتاح من أموال أي مقدار ما يسد العجز الكائن.

وفي ذلك يقول القرطبي: " وضابط الأمر أنه لا يحل مال أحد إلا لضرورة تعرض، فيؤخذ ذلك المال، جهرا لا سرا، وينفق بالعدل، لا بالاستئثار "[1].

كما يقول الجويني: " فلست أرى للإمام أن يمد يده إلى أموال أهل الإسلام، ليبني في كل ناحية حرزا، ويقتني، ذخيرة، وكنزا، ويتأثل مفخرا، وعزا، ولكن توجه، لدرور المؤن على مر الزمن، فإن استغنى عنه، بأموال، أفاءها اللّٰه على بيت

[1]) القرطبي (محمد بن أحمد) الجامع لأحكام القرآن، الجزء الحادي عشر دار الكتاب العربي، للطباعة والنشر، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٧٧، ص٦٠.

مال المسلمين، كف طلبه على الموسرين، فإنها ليست، واجبات، توقيفية، ومقدارات [1] شرعية.

٢ – أن التوظيف لا يكون على الفقراء، بل على الأغنياء فقط، وهذا ما يتمشى مع المنطق الإسلامي، إذ كيف يتحمل الفقراء، ضرائب استثنائية، والإسلام لا يحملهم أصلاً، الضريبة العادية وهي الزكاة، لأنها لا تجب إلا على الأغنياء، « لاَ صَدَقَةَ إِلاَّ عَنْ ظَهْرِ غِنًى » [2] ؟ ومعيار الغنى عند الفقهاء الذي بموجبه، يخضع الفرد، للتوظيف، هو أن يتوافر لدى الإنسان ما يفيض عن كفايته، هو، ومن يعوله، لمدة عام [3] ويستدل على حق الدولة في التوظيف من الآتي: يقول اللّه تعالى: ﴿ ۞ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ ذَوِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينَ وَٱبْنَ ٱلسَّبِيلِ وَٱلسَّآئِلِينَ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ [4] .

ويقول الرسول ﷺ : « إِنَّ فِي الْمَالِ حَقًّا، سِوَى الزَّكَاةِ » ثم تلا ***قوله تعالى*** : ﴿ ۞ لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ ﴾ [5] إلى آخر الآية السابقة " [6] ووجه الشاهد في الآية الكريمة، فصله سبحانه وتعالى في متطلبات، تحقق البر،

---

[1] الجويني: غياث الأمم في التباس الظلم، الطبعة الأولى، دار الدعوة، الإسكندرية، جمهورية مصر العربية ١٩٧٩، ص٢١٠.

[2] الإمام أحمد بن حنبل: المسند، الجزء الثالث، دار المعارف القاهرة، جمهورية مصر العربية من غير تاريخ، ص٣٤.

[3] الرملي (شمس الدين محمد بن أبي المباشر): نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، الجزء الثالث، المكتبة الإسلامية، غير محدد التاريخ، ص٤٦.

[4] سورة البقرة /١٧٧.

[5] سورة البقرة /١٧٧.

[6] الإمام القرطبي (أبو عبد اللّه محمد بن أحمد): الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الأولى، دار الشعب، القاهرة، جمهورية مصر العربية من غير تاريخ، ص٦١٩.

الذي هو " قوام الدين، [1] وجماع الخير " بين فريضة إعطاء الأموال، للأقرباء والمساكين، وللمسافرين الذين انقطع بهم الطريق، فلا يجدون من الأموال التي تمكنهم من بلوغ مقصدهم، ولمن اضطروا إلى السؤال من شدة الحاجة، ولعتق الأرقاء - فصل إعطاء الأموال لكل هؤلاء عن فريضة إعطاء الزكاة، إذ يدل ذلك على أن إعطاء الأموال لكل هؤلاء المحتاجين، فريضة أخرى، غير فريضة إعطاء الزكاة، وأن في المال، حقا آخر، غيرها.

أما بالنسبة للحديث الشريف فلا يحتاج إلى إيضاح إذ نص صراحة على أن هناك حقوقا مالية أخرى، غير الزكاة، يجب إخراجها.

ولتقييم وضع التوظيف، بحيثياته المذكورة، كمصدر من مصادر، تمويل الضمان الاجتماعي الإسلامي، نجد أنه وبتوفيره للأموال التي تعجز عنها، مصادر التمويل السابقة، يخلص تلك المصادر من أي عجز، تواجهه، مما يضمن، وبصفة مستمرة، عدم حدوث قصور في التمويل.

والخلاصة التي نستخلصها من هذا المطلب، ككل أن الزكاة هي مصدر التمويل الأساسي للضمان الاجتماعي الإسلامي، وأن الإسلام، وعلى الرغم، مما توفره تلك الزكاة للضمان الاجتماعي، وبصفة دورية من أموال ضخمة، قد اتخذ من التحويلات من الميزانية العامة الأساسية، ومن التوظيف، مصادر احتياطية، استثنائية، لتمويل الضمان الاجتماعي على أن يلاحظ أن ما يدره التوظيف من أموال للضمان الاجتماعي لا يتوقف إلا بتوقف الحاجة التي اضطرت للجوء إليه. أما بالنسبة للغنائم، كمصدر لتمويل الضمان الاجتماعي، الآن، فقد أصبحت مصدرًا لا يعتد به في هذا الصدد.

---

[1] انظر في تفسير معنى البر، لجنة القرآن والسنة: المنتخب في تفسير القرآن الكريم، الطبعة السابعة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، جمهوريـــة مـــصر العربية ١٩٧٩، ص٣٩.

الفصل الثالث

مدى فعالية الضمان الاجتماعي الوضعي

والضمان الاجتماعي الإِسلامي

على المستوى النظري

" الضمانان الاجتماعيان، الوضعي، والإِسلامي من حيث البنية التركيبية "

يستهدف هذا الجزء من الدراسة، وحتى نهاية هذا البحث، معرفة أي الضمانين الاجتماعيين، الوضعي، أم الإِسلامي، أكثر فعالية من الآخر. أي، وباختصار، أيهما، أكثر تأمينا للأفراد تجاه المخاطر ؟

ونظرًا لأن مستحقي الضمان الاجتماعي، يمثلون مجموعة من المرضى الذين تتباين أمراضهم، وتختلف عللهم، فهذا علته، الخوف من البطالة، وذاك علته، الخوف من الافتقار، والاحتياج،.. وهكذا. ومنافع الضمان الاجتماعي، تمثل مجموعة الأدوية، المشخصة، لعلاج، هؤلاء المرضى.

ونظرًا لأن فعالية كل دواء، تعتمد من جهة على سلامة تركيبه، ومن جهة أخرى على قوة أثره في علاج المرض الذي يعاني منه المريض – فإن تحديد مدى فعالية كل من الضمانين الاجتماعيين، الوضعي، والإِسلامي، يستوجب أولاً، عقد مقارنة بينهما على المستوى النظري، لمعرفة مدى سلامة البنية التركيبية لكل منهما. كما يستوجب ثانيًا، عقد مقارنة بينهما على المستوى العملي والتطبيقي، لمعرفة، مدة قدرة كل منهما على التغلب على المخاطر التي تواجه الأفراد.

لذلك، سوف نخصص هذا الفصل لتوضيح مدى فعالية الضمان الاجتماعي

الوضعي، والضمان الاجتماعي الإسلامي على المستوى النظري " الضمانان الاجتماعيان، الوضعي، والإسلامي من حيث البنية التركيبية ".

أما الفصل الرابع والأخير فسوف نخصصه لتوضيح مدى فعالية الضمان الاجتماعي الوضعي، والضمان الاجتماعي الإسلامي على المستوى العملي والتطبيقي " الضمانان الاجتماعيان، الوضعي، والإسلامي من حيث مدى قدرة كل منهما على مواجهة المخاطر ".

وقبل توضيح ذلك، وحتى تكون المقارنة بين الضمانين الاجتماعيين، الوضعي والإسلامي موضوعية، وحيادية، يجب ألا ننسى أن هناك فروقًا جوهرية بين النظام الاقتصادي الإسلامي، وبين النظم الاقتصادية الوضعية، إذ وبإجمال شديد جدًّا بينما نجد أن النظام الاقتصادي الإسلامي، ذو طابع اقتصادي، وطابع أخلاقي معا، نجد أن النظم الاقتصادية الوضعية لا تقوم إلاَّ على أساس اقتصادي بحت. كما أنه بينما يراعي النظام الاقتصادي الإسلامي، وبشكل متوازن كلا من مصلحة الفرد، ومصلحة الجماعة، نجد أن النظام الاقتصادي الرأسمالي لا يهتم أساسًا إلا بمصلحة الفرد، كما نجد أن النظام الاقتصادي الشيوعي لا يهتم أساسًا إلا بمصلحة الجماعة.

مدى فعالية الضمان الاجتماعي الوضعي، والضمان الاجتماعي الإِسلامي على المستوى النظري

" الضمانان الاجتماعيان: الوضعي والإِسلامي من حيث البنية التركيبية "

على الرغم من تعدد الأمور التي من خلالها يمكن المقارنة بين الضمان الاجتماعي الوضعي، والضمان الاجتماعي الإِسلامي، لتحديد أيهما أكثر فعالية على المستوى النظري إِلا أننا، سنركز فقط على الأهم منها وهي: -

الأساس المتبع لاستحقاق الضمان الاجتماعي.

مدى شمولية الضمان الاجتماعي لكل المحتاجين.

مدى شمولية الضمان الاجتماعي لكل المخاطر.

مدى الاستفادة من الضمان الاجتماعي.

الأسلوب المتبع لتمويل الضمان الاجتماعي.

وبناءً عليه سوف نقسم هذا الفصل إِلى المباحث التالية: -

المبحث الأول: الضمانان الاجتماعيان: الوضعي والإِسلامي من حيث أساس استحقاق الضمان الاجتماعي، ومدى شمولة المحتاجين.

المبحث الثاني: الضمانان الاجتماعيان: الوضعي والإِسلامي من حيث مدى الشمولية للمخاطر.

المبحث الثالث: الضمانان الاجتماعيان: الوضعي، والإِسلامي من حيث مدى الاستفادة من كل منهما.

المبحث الرابع: الضمانان الاجتماعيان: الوضعي والإِسلامي من حيث الأسلوب المتبع في التمويل.

وذلك على النحو التالي: -

المبحث الأول:

الضمانان الاجتماعيان: الوضعي والإسلامي من حيث أساس استحقاق الضمان الاجتماعي، ومدى شمولة المحتاجين.

اتضح لنا مما سبق أن أساس استحقاق الفرد للضمان الاجتماعي الرأسمالي – وباستثناء حالة المساعدة الاجتماعية – هو مقدار الاشتراكات التي دفعها الفرد. كما أن أساس استحقاق الفرد للضمان الاجتماعي الشيوعي هو عمله من جهة، وانضمامه لنقابات العمال من جهة أخرى.

أما أساس استحقاق الفرد للضمان الاجتماعي الإسلامي، فهو فقط الحاجة بالمقارنة بين الأساس الذي وضعه الضمان الاجتماعي الوضعي (رأسماليا كان أم شيوعيا) لاستحقاق الضمان الاجتماعي، وبين الأساس الذي وضعه الضمان الاجتماعي الإسلامي لهذا الغرض، يتضح وجود مآخذ عديدة على الضمان الاجتماعي الوضعي بالمقارنة بالضمان الاجتماعي الإسلامي بشكل يحد من فعالية النوع الأول من الضمان الاجتماعي بالمقارنة بالنوع الثاني منه.

ومن أهم تلك المآخذ ما يلي:

أ – ضيق نطاق الضمان الاجتماعي الوضعي ومحدودية عدد المستفيدين منه بالمقارنة بالضمان الاجتماعي الإسلامي ذاك؛ لأن الضمان الاجتماعي الرأسمالي – وباستثناء حالة المساعدة الاجتماعية – لن يستفيد منه إلا الأفراد الدافعون للاشتراكات المطلوبة، كما أن الضمان الاجتماعي الشيوعي لن يستفيد منه أيضًا إلا العمال المنضمون للنقابات فقط.

أما بالنسبة للضمان الاجتماعي الإسلامي فيستفيد منه كل من هو في حاجة إليه بدون مقابل، وبدون قيد أو شرط.

ب – ما دام استحقاق الضمان الاجتماعي الرأسمالي يعتمد أساسًا على الاشتراكات التي دفعها الفرد، وما دام استحقاق الضمان الاجتماعي الشيوعي يعتمد أساسًا على عمل الفرد وانضمامه لنقابات العمال – فليس

من المستبعد – وفي كثير من الأحيان – حدوث توزيع سيئ لخدمات الضمان الاجتماعي الوضعي، وذلك بتقديم تلك الخدمات لمن تقل حاجتهم إليها، أو تنعدم – نظرًا – لدفعهم تلك الاشتراكات في الضمان الاجتماعي الشيوعي، وَحَجْبِ تلك الخدمات عمن تشتد حاجاتهم إليها لعجزهم عن الدفع في الضمان الاجتماعي الرأسمالي، وعدم عملهم أو عدم انضمامهم لنقابات العمال في الضمان الاجتماعي الشيوعي.

وبينما يحدث ذلك في الضمان الاجتماعي الوضعي – رأسماليًا كان أم شيوعيا – لا يحدث ذلك في الضمان الاجتماعي الإسلامي؛ لأنه لا يقدم هذا الضمان الاجتماعي أساسًا إلا للمحتاجين إليه، وبقدر حاجتهم، كما أنه لا يخص بعض المحتاجين بخدمات ومنافع الضمان الاجتماعي دون البعض.

جـــ – بينما يُمَكِّنُ التطبيق الجاد والسليم للضمان الاجتماعي الإسلامي – وضمن عوامل أخرى وفي ظل جو من الأمان والاستقرار وكما حدث في عهد عمر بن عبد العزيز – من محو ظاهرة الحاجة والفقر نهائيًا من المجتمع نظرًا لشموله – وبدون استثناء – لكل المحتاجين والفقراء، ولإعطائه كلا منهم قدر حاجته، إذ روى البيهقي في الدلائل عن عمر بن أسيد قال: " إنما ولي عمر بن عبد العزيز ثلاثين شهرًا لا والله ما مات حتى جعل الرجل يأتينا بالمال العظيم فيقول: اجعلوا هذا حيث ترون في الفقراء، فما يبرح حتى يرجع بماله، يتذكر من يضعه فيه، فلا يجده، قد أغنى عمر الناس.

كما قال يحيى بن سعيد: " بعثني عمر بن عبد العزيز على صدقات أفريقيا فأقتضيها، وطلبت فقراء نعطها لهم فلم نجد فقيرا، و لم نجد من يأخذ منا، فقد أغنى عمر بن عبد العزيز، الناس، [1] فاشتريت بها رقابًا، فأعتقتهم ".

[1]) دكتور / يوسف القرضاوي: مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، مرجع سابق، ص١٥١.

بينما يُمَكِّنُ التطبيق الجاد والسليم للضمان الاجتماعي الإِسلامي من تحقيق ذلك لا يُمَكِّنُ التطبيق الجاد والسليم للضمان الاجتماعي الوضعي، رأسماليًّا كان أم شيوعيًّا، وبالصورة السابقة من تحقيق ذلك نظرًا لعدم شموله أساسًا كل المحتاجين والفقراء، ولعدم احتكام كل منهما للحاجة أساسًا لتقدير العطاء.

د - يتجلى الطابع الإِنساني في الضمان الاجتماعي الإِسلامي عنه في الضمان الاجتماعي الوضعي؛ لأن مبعث تقديم الضمان الاجتماعي الإِسلامي أولاً وأخيرًا هو التعاطف مع المحتاج، والإِحساس بمشكلته، وتقدير حاجته حتى ولو كان غير مسلم.

وذلك كما حدث وكما سبق في موقف أمير المؤمنين عمر بن الخطاب مع الشيخ اليهودي الضرير، ومع النصراني المصاب بالجذام.

أما مبعث تقديم الضمان الاجتماعي الرأسمالي فكما قلنا ما قدمه الفرد من اشتراكات بدون اعتبار أو تقدير لحاجته، كما أن مبعث تقديم الضمان الاجتماعي الشيوعي هو عمل العامل وتسجيله في نقابات العمال، وليس انبعاثًا من حاجته.

المبحث الثاني: الضمانان الاجتماعيان: الوضعي والإسلامي من حيث مدى الشمولية للمخاطر:

وبالنظر إلى كل من الضمان الاجتماعي الوضعي، والضمان الاجتماعي الإسلامي من هذا المنظور، يلاحظ أن المخاطر التي يشملها ويغطيها الضمان الاجتماعي الوضعي الرأسمالي في أوْلى الدول الرأسمالية، وهي الولايات المتحدة، وكنموذج هي مخاطر: –

– الشيخوخة.

– العجز.

– الوفاة.

– المرض.

– البطالة.

– الأمومة (حمل، ولادة).

– إصابات العمل.

– الاحتياجات العائلية، للأسرة [1] الفقيرة. التي تعيل أطفالاً.

كما أن المخاطر التي يشملها، ويغطيها، الضمان الاجتماعي الشيوعي والتي يقدم من أجلها الإعانات في أوْلى الدول الشيوعية، وهي الاتحاد السوفيتي، وكنموذج أيضًا لا تتعدى: –

إعانة الوفاة، لأي فرد من العائلة.

إعانة عدم القدرة على العمل، (عند الإصابات والعجز).

إعانات الأمومة (حمل، ولادة).

تشييد البيوت للأفراد، وإصلاحها.

إعانة البطالة.

العناية الطبية اللازمة، لجميع أفراد العائلة.

إعانة العجز، والشيخوخة، (العجز بعد الإصابة).

الإعانة لورثة المتوفى الذين ليس لهم مورد.

---

[1]) U. S. Pepartment of lth Education and Welfare. Social Socurity Adminstration Office of Research and Statistics: Social Security Programs Throughout The World. Op. Cit. p. ٢٤٢.

– تشييد بيوت الراحة، والمصحات، والنقاهة، وغيرها.

إعانات الأولاد، وتدفع اعتبارًا من [1] الولد الثالث.

كما أن المخاطر التي شملتها، وغطتها، الاتفاقية الدولية للضمان الاجتماعي والتي ألزمت بها، جميع الدول الأعضاء في منظمة العمل الدولية لا تتعدى ثمانية مخاطر هي: –

– المرض.

– البطالة.

– الشيخوخة.

– إصابات العمل.

– الأعباء العائلية.

– الأمومة (الحمل والولادة).

– العجز.

– الوفاة.

مع ملاحظة أن هذه الاتفاقية، قد أعطت الحق للدولة في أن تقصر مزايا الضمان الاجتماعي بها على ثلاثة فقط من تلك المخاطر على أن يكون من بينها واحد على الأقل من مخاطر " البطالة، الشيخوخة، وإصابات العمل، [2] والعجز، والوفاة ".

وبينما لا يشمل، ولا يغطي، الضمان الاجتماعي الوضعي إلا تلك المخاطر، نجد أن الضمان الاجتماعي الإسلامي، يشمل، ويغطي، كل المخاطر، ويشهد على ذلك، أدلة عديدة من أهمها: –

أن الحاجة، وكما سبق، هي شرط استحقاق الضمان الاجتماعي الإسلامي، وإذا كانت الحاجة فقط، هي شرط استحقاق الضمان الاجتماعي الإسلامي، فإن كل من يواجهه أي خطر من الأخطار التي تُصَيِّرُهُ محتاجًا، ينطبق عليه شرط استحقاق، هذا الضمان، وبالتالي يشمله هذا الضمان، ويمده بمزاياه.

أن الدولة في الإسلام، وكما سبق، مسئولة عن تأمين احتياجات المحتاجين، وإذا كانت الدولة الإسلامية مسئولة عن تأمين احتياجات المحتاجين، فإنها بالتالي، ومن

---

[1]) دكتور / صادق مهدي السعيد: الضمان الاجتماعي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ١٣٠، ١٣١.

[2]) حسين عثمان عبد اللَّه: الزكاة الضمان الاجتماعي الإسلامي، مرجع سابق، ص١٧٦.

باب (ما لا يتم الواجب إلا به، يكون واجبا)، تكون مسئولة عن حمايتهم من كل الأخطار التي تهدد حياتهم، فتشغلهم، حماية لهم من خطر التعطل، وتعالجهم، حماية لهم من خطر المرض... وهكذا من كل ما يوفر للأفراد، حياة مطمئنة، خالية من القلق، والاضطراب، ولن يتحقق ذلك بالطبع إلا بشمولية الضمان الاجتماعي الإسلامي لكل المخاطر.

شمولية الضمان الاجتماعي الإسلامي، لمخاطر لم تخطر للضمان الاجتماعي الوضعي على بال، إذ لو كان الضمان الاجتماعي الإسلامي، غير شامل لما أَمَّنَ الفرد، ومنذ أربعة عشر قرنًا من مخاطر لم تخطر على ذهن الفكر الوضعي بعد.

ومن أهم تلك المخاطر التي غابت عن الفكر الوضعي حتى الآن (١٩٩٠) وشملها وأَمَّنَهَا الضمان الاجتماعي الإسلامي منذ نشأته ما يلي:

(أ) – تأمين أبناء السبيل من نفاذ أموالهم. وابن السبيل: هو المسافر الذي أصيبت نفقته، أو فقدت، أو أصابها شيء، أو لم يكن معه شيء، فيعطى هؤلاء من الزكاة قدر حاجتهم. ويشهد لذلك ***قوله تعالى*** في آية مصارف الزكاة: ﴿ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [١] كما يشهد لذلك أيضًا ما فعله عمر بن الخطاب، وعمر بن عبد العزيز، إذ يثبت التاريخ الإسلامي أن عمر بن الخطاب قد " وضع فيما بين مكة، والمدينة، وفيما بين الشام، والحجاز ما يصلح في الطريق، [٢] من ينقطع به. كما يثبت التاريخ الإسلامي أن عمر بن عبد العزيز، " كتب لولاته، وعماله على الأقاليم أن يقيموا الخانات، لنزول المسافرين، وأصبح حقا للمسافر أن يقيم على نفقة الدولة بتلك الخانات، يوما، وليلة للمسافر، يقدم له فيها، الطعام، فإذا كان المسافر، مريضا، كان حقه، الإقامة فيها، يومين، وليلتين، فإن كان الغريب، منقطعًا، كان له، فوق إقامته، المعونة التي تعينه على الوصول إلى البلد الذي يقصده.

---

[١]) سورة التوبة /٦٠.

[٢]) الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، مرجع سابق، ص١٤٦.

وفي كل يقول: فمن كانت له علة، فأقروه، (أي ضيفوه) يومين، وليلتين، فإن كان منقطعًا به فزودوه بما يصل به إلى بلده " [(١)] .

وإذا عرفنا أنه يدخل، تحت بند أبناء السبيل، اللاجئ الذي انقطع عن مورده بسبب خارج [(٢)] عن إرادته. وعرفنا أن عدد اللاجئين على مستوى العالم، زاد من ٧،٣ مليون لاجئ إلى ١٥ مليون لاجئ، خلال عقد الثمانينات، وأن المتوسط اليومي، للاجئين، الجدد في العالم في الفترة من ١٩٧٠ – ١٩٨٠، يتراوح بين ٢٠٠٠ إلى ٣٠٠٠، لاجئ. وأن الحروب الأهلية في كل من، السودان والصومال، وأثيوبيا، أفرزت، أكثر من مليوني لاجئ، وأن الحرب في أفغانستان، قد خلفت نحو خمسة مليون لاجئ في باكستان، وإيران. وأن أفريقيا، يوجد بها الآن نحو أربعة مليون لاجئ " [(٣)] .

إذا عرفنا كل ذلك، أدركنا، مدى أهمية تأمين أبناء السبيل في الضمان الاجتماعي الإسلامي، ومدى حساسيته، وضروريته، لملايين كثيرة من البشر.

(ب) – تأمين الأرقاء من استمرارية رقهم، وعبوديتهم، وذلك بتخصيص جزء من أموال الزكاة، لتحريرهم، ويشهد لذلك ***قوله تعالى*** في آية مصارف الزكاة: ﴿ وَفِي سَبِيلِ ﴾ [(٤)] .

(جـ) – تأمين الغارمين من خطر العجز عن سداد الديون، وكما سيأتي بالتفصيل. والخلاصة التي نستخلصها من كل ذلك، هي أن المقارنة بين الضمانين الاجتماعيين، الوضعي، (رأسماليا كان أم شيوعيا) المحدودية المخاطر التي

---

[١]) دكتور / حمد بن عبد الرحمن الجنيدل: مناهج الباحثين في الاقتصاد الإسلامي، الجزء الثاني، شركة العبيكان للطباعة والنشر، المملكة العربية السعودية ١٤٠٦ هـ، ص ٨٤.

[٢]) دكتور / محمد شوقي الفنجري: الإسلام والتأمين، الطبعة الثانية، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية ١٩٨٤، ص٢٨. " أخذ النص بتصرف.

[٣]) جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٩٠/٥/٩، ص٤ .

دكتور / سلطان أبو علي وآخرين: الشمال والجنوب برنامج من أجل البقاء، الكويت ١٩٨١، ص ١٠٠.

[٤]) سورة التوبة /٦٠.

يشملها الضمان الاجتماعي الوضعي والإسلامي من حيث شمولية المخاطر، ليست لصالح الضمان الاجتماعي الوضعي، وشمولية الضمان الاجتماعي الإسلامي لكل المخاطر.

المبحث الثالث: الضمانان الاجتماعيان، الوضعي، والإسلامي من حيث مدى الاستفادة من كل منهما.

بالنظر إلى ما ذكر في المباحث السابقة، يتضح أن الضمان الاجتماعي الرأسمالي، يتخذ غالبًا من مقدار الاشتراكات التي دفعها الفرد، أساسًا، لتحديد، مقدار، استفادة الفرد من الضمان الاجتماعي أي أن، مقدار الاشتراكات المدفوعة من الفرد، هي المحدد، لمقدار المنفعة، العائدة عليه من الضمان الاجتماعي.

أما الضمان الاجتماعي الشيوعي، فيتخذ من نوعية عمل الفرد، واستمراريته فيه، بدون انقطاع أساسًا، لتحديد، مقدار، تلك الاستفادة أي أن، نوعية العمل الذي، يعمله، العامل، ومدى الاستمرارية في هذا العمل، هي المحددة، لمقدار، الفائدة، العائدة عليه من الضمان الاجتماعي.

أما الضمان الاجتماعي الإسلامي، فإنه يتخذ من مقدار، حاجة المحتاج أساسًا، لتحديد، مقدار، استفادته أي أن، مقدار حاجة المحتاج، هي المحدد، لمقدار، المنفعة، العائدة، عليه من الضمان الاجتماعي.

وبالنظر إلى معيار، تحديد، مقدار المنفعة التي يستفيدها الفرد من الضمان الاجتماعي في كل من الضمان الاجتماعي الوضعي، رأسماليًا كان، أم شيوعيًّا والضمان الاجتماعي الإسلامي، السابق، يتضح أن مقدار، المنفعة التي يستفيدها الفرد من الضمان الاجتماعي، نفعة، مقيدة، ومحدودة، بمقدار الاشتراكات التي دفعها من جهة، وبالمدة الزمنية التي قضاها في العمل، ونوعية هذا العمل، والأجر الذي يتقاضاه عنه من جهة أخرى.

وهذا بالطبع لا يمكن، وفي كثير من الأحيان من إعطاء الفرد من الضمان

الاجتماعي، المقدار الذي يحميه، ويُؤَمِّنُهُ من الخطر الذي يواجهه، نظرًا، لأنه قد لا يكون، قد دفع مقدارًا يذكر من الاشتراكات، أو أمضى مدة تذكر في العمل، هذا علاوة إلى أن، هذا الوضع، قد يساعد على توزيع، منافع الضمان الاجتماعي، بطريقة سيئة، لأن دافعي الاشتراكات الأكثر، ومن أمضوا في العمل فترة أطول، وأصحاب الوظائف الأعلى مستوى، حتى ولو كانوا أغنياء، وليسوا في حاجة إلى الضمان الاجتماعي، سيكونون، هم الأكثر استفادة من منافع، وخدمات الضمان الاجتماعي.

وبينما نجد هذا حادثًا في الضمان الاجتماعي، الوضعي، نجد العكس، هو الحادث في الضمان الاجتماعي الإِسلامي، إذ يستمر عطاء الضمان الاجتماعي الإِسلامي، موصولا للمحتاج، حتى تنتهي حاجته، ويزول نهائيًّا، الخطر الذي يواجهه، بدون نظر إلى مقدار ما دفع من اشتراكات، وبدون نظر إلى مقدار، ومدى ما أخذ من هذا العطاء، وبدون نظر إلى أي شيء، حتى عقيدته.

كما أن منافع الضمان الاجتماعي الإِسلامي، وكما قلنا لا يحصل عليها أساسًا إلا المحتاجون، وبقدر حاجتهم، وليس لأحد من الأغنياء فيها نصيب « لاَ تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِغَنِيٍّ، وَلاَ لِذِي مِرَّةٍ سَوِيٍّ » [1] .

والمحصلة النهائية لكل ذلك، هي محدودية أثر الضمان الاجتماعي الوضعي، لعدم استئصاله الداء من جهة، ومساعدته في إِحداث، عدم عدالة في التوزيع من جهة أخرى.

وَعِظَمُ أثر الضمان الاجتماعي الإِسلامي، لاستئصاله الداء كلية من جهة، وإِسهامه في تحقيق العدالة في التوزيع من جهة أخرى.

[1] رواه الخمسة انظر ابن الأثير (مجد الدين المبارك بن محمد): جامع الأصول في أحاديث الرسول، الجزء الرابع مكتبة الحلواني ١٩٧٠، ص٦٦١.

المبحث الرابع: الضمانان الاجتماعيان، الوضعي، والإسلامي من حيث الأسلوب المتبع في التمويل.

بالنظر إلى الضمانين الاجتماعيين، الوضعي، والإسلامي من حيث، أسلوب التمويل، نجد أن الضمان الاجتماعي الرأسمالي، وكما سبق، يتخذ من الاشتراكات المقدمة من العمال، وأصحاب الأعمال، بالإضافة إلى الجزء المقتطع من الضرائب العامة، مصدرًا لتمويل الضمان الاجتماعي، أما الضمان الاجتماعي الشيوعي، فإنه يتخذ من الجزء الذي يلزم كل مؤسسة إنتاجية، باقتطاعه إجباريًا من أجور العمال، وقبل صرفها لهم، مصدرًا لهذا الغرض.

أما بالنسبة للضمان الاجتماعي الإسلامي، فإنه يعتمد في تمويل الضمان الاجتماعي على مصادر أصلية، تتمثل في الزكاة وخُمس الغنائم، وأموال الصدقات التطوعية والإحسان الاختياري، ومصادر غير أصلية، تتمثل في التحويلات من الميزانية العامة الأساسية للدولة، والتوظيف.

وبمقارنة الأسلوب المتبع، لتمويل الضمان الاجتماعي الوضعي، بالأسلوب المتبع، لتمويل الضمان الاجتماعي الإسلامي، يلاحظ الآتي:

–

بينما تضمن مصادر تمويل الضمان الاجتماعي الإسلامي، وبصفة مستمرة، ودائمة، وعند التطبيق الجاد، والرشيد، للمنهج الإسلامي، واستقراره، توفير القدر الكافي. والمطلوب للتمويل لا تضمن مصادر تمويل الضمان الاجتماعي الوضعي ذلك. ويرجع سر ضمان مصادر تمويل الضمان الاجتماعي الإسلامي، توفير القدر الكافي، والمطلوب للتمويل إلى أن مصادر تمويل الضمان الاجتماعي الإسلامي، تعتمد أساسًا في التمويل على الزكاة، وقد فرض اللّه الزكاة وقَدَّرَهَا بالقدر الذي يكفي كل الفقراء والمحتاجين، ويغنيهم، يدل على ذلك، قوله *عليه الصلاة والسلام* : « إنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَى أَغْنِيَاءِ الْمُسْلِمِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ، بِقَدْرِ الَّذِي يَسَعُ فُقَرَاءَهُمْ، وَلَنْ يَجْهَدَ الْفُقَرَاءُ، إذَا جَاعُوا وَعَرُوا إلاَّ

بِمَا يَصْنَعُ أَغْنِيَاؤُهُمْ، أَلاَ وَإِنَّ اللَّهَ يُحَاسِبُهُمْ حِسَابًا شَدِيدًا، وَيُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا » [1] .

وقول الإمام علي، رضي الله عنه : " إن اللّه فرض على الأغنياء في أموالهم، بقدر ما يكفي فقراءهم، فإن جاعوا، أو عروا، أو جهدوا، فيمنع الأغنياء، وحق على اللّه تعالى أن يحاسبهم [2] ويعذبهم " وقول أبي عبد اللّه: " إن اللّه تعالى نظر في أموال الأغنياء، ثم نظر في الفقراء، فجعل في أموال الأغنياء ما يكتفون به، ولو لم يكفهم لزادهم " [3] .

وقول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب السابق: " إذا أعطيتم، فأغنوا ". إذ إن إعطاء قدر الغنى لكل مستحق للزكاة يوجب أن يكون المعطى منه، وهو الزكاة على المستوى الكافي، والوفير، والغزير الذي يمكن من إغناء كل مستحق للزكاة، لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجبا.

أما سر عدم ضمان مصادر تمويل الضمان الاجتماعي الوضعي، توفير القدر الكافي، والمطلوب للتمويل، فيرجع إلى أنها تعتمد في تمويل الضمان الاجتماعي على الاشتراكات المدفوعة من العمال، وأصحاب الأعمال، بالإضافة إلى نسبة من الضرائب العامة، وقد لا تكون أجور العمال، ودخول أصحاب الأعمال، وحصيلة الضرائب العامة من الكبر بشكل يسمح باقتطاع الجزء الكافي من الأموال، لتمويل الضمان الاجتماعي، مما يؤثر بالتالي على مستوى منافع، وخدمات الضمان الاجتماعي.

ولعل ما هو حادث في الضمان الاجتماعي البريطاني، والضمان الاجتماعي المصري، والضمان الاجتماعي الروسي، خير دليل على ذلك، إذ بالنسبة للضمان الاجتماعي البريطاني يأخذ عليه ممثلو العمال البريطانيون أنفسهم، وكما سبق

[1]) رواه الطبراني انظر عبد اللّه ناصح علوان: التكافل الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص٧١.

[2]) أبو عبيد (القاسم بن سلام): الأموال، مرجع سابق، ص٧٨٤ رقم ١٩٠٩.

[3]) سليمان يحفوني: الضمان الاجتماعي في الإسلام وأثره الوقائي ضد الجريمة، الطبعة الأولى، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان ١٩٨٢، ص٧٨.

عدم كفاية الإعانات التي يقدمها. كما أنهم كثيرًا ما طالبوا، بزيادة، [1] تلك الإعانات. أما بالنسبة للضمان الاجتماعي المصري، فتثبت الإحصاءات أن المخصص للضمان الاجتماعي في سنة ١٩٧٩م لم يتعد ١١ مليون جنيها مصريا يضاف إلى ذلك معاشات، وإعانات بنك ناصر الاجتماعي، [2] ومقدارها ٢,٢٨١,٢٧٣ جنيها مصريا، وبجمع هذه المبالغ، وقسمتها على عدد المستفيدين والبالغ وطبقًا للإحصاءات، ٦٠٠ ألف مستفيد، نجد أن نصيب الواحد من هؤلاء المستفيدين لا يتعدى ٢ جنيها مصريًّا تقريبا شهريا في المتوسط، كما تثبت الإحصاءات أن الحد الأقصى لمعاش المؤمن عليهم بالقانون رقم ١١٢، لسنة ١٩٧٥م، والمسمى، باسم (معاش السادات) [3] لا يتعدى ستة جنيهات مصرية مع ملاحظة أن هذا الحد الأقصى للمعاش، والذي لا يتجاوز ستة جنيهات مصرية لا تحصل عليه أسرة المؤمن عليه، إذا مات إلا إذا بلغ عدد أفرادها ٤ أفراد فأكثر، أما إذا توفي المؤمن عليه و لم يترك إلا ولدا واحدًا فإن هذا الولد لا يأخذ من هذا المعاش أكثر من ١,٥ جنيها مصريا، أما إذا ترك أرملة واحدة، فإنها لا تأخذ منه، [4] أكثر من ٣ جنيهات مصرية. وبينما يتدنى ما يقدمه الضمان الاجتماعي المصري، وكنتيجة لعدم توافر القدر الكافي من الأموال للتمويل إلى هذا المستوى المهين، نجد أن الدراسات التي عملت مؤخرا حول تقدير الاحتياجات الدنيا للأسرة المصرية من النقود، للإنفاق على بند الطعام والشراب فقط، واللازمة لتحقيق الحد الأدنى الصحي، تقرر أن هذا الحد الأدنى لا يقل عن ٢٦ جنيها شهريا على أساس الأسعار التي تعلنها وزارة التموين ولا يقل عن ٤٠ جنيها شهريا على أساس الأسعار [5] الفعلية السائدة في السوق.

---

[1]) دكتور / محمد مبارك حجير: الضمان الاجتماعي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص٢٢٩.

[2]) عثمان حسين عبد الله: الزكاة الضماني الاجتماعي الإسلامي، مرجع سابق، ص١٩١.

[3]) نفس المرجع السابق، ص١٨٥.

[4]) نفس المرجع السابق، ص٩٠.

[5]) دكتورة عايدة الأصفهاني: حساب الحد الأدنى لتكلفة الغذاء اليومي للأسرة المصرية لسد الاحتياجات الغذائية الموصى بها دوليًا، مذكرة رقم ١٢٨٩، معهد التخطيط القومي، جمهورية مصر العربية ١٩٨١.

أما بالنسبة للضمان الاجتماعي الشيوعي، فتثبت الإحصاءات بالنسبة للمجتمع الروسي والذي يمثل أوْلى الدول الشيوعية، وكما سيأتي ارتفاع نسبة السكان الذين يعيشون تحت خط الفقر فيه، حتى لقد بلغت تلك النسبة ٤٠% من إجمالي السكان، [١] في فترة الستينات. وما ذاك بالطبع إلا لتدني مستوى منافع الضمان الاجتماعي، الراجع وبصفة أساسية لعجز مصادر التمويل عن أن توفر الأموال اللازمة للتمويل.

بينما تتسم عملية تمويل الضمان الاجتماعي الإسلامي بطابع المرونة بشكل يمكنها وبسهولة من مواجهة أي عجز غير متوقع في التمويل، نظرًا لأنها لا تقتصر فقط في عملية التمويل على المصادر ذات الطابع الإستاتيكي المحددة بنسب ومقادير ثابتة مثل الزكاة على الرغم من كفايتها، بل تتعداها عند اللزوم إلى المصادر الأخرى ذات الطابع الحركي المرن الذي يقوم وفي حالة عجز المصادر الأولى عن التمويل بإمداد الضمان الاجتماعي الإسلامي بما يكفيه من الأموال عن طريق التحويل من الميزانية العامة للدولة والتوظيف، وكما سبق نجد أن تلك المرونة، وبهذا المستوى الذي يمكن وبسهولة من مواجهة أي عجز غير متوقع في التمويل لا تتوافر في أسلوب تمويل الضمان الاجتماعي الوضعي لاعتماده كلية في التمويل على المصادر ذات الطابع الاستاتيكي المقننة، بنسب محددة من أجور العمال، ومن دخول أصحاب الأعمال، ومن الضرائب العامة (في حالة مساهمة الدولة في تمويل الضمان الاجتماعي)، ولافتقاده كلية لمصادر التمويل ذات الطابع الحركي المرن التي تستجيب فورًا لسداد أي عجز غير متوقع في التمويل، كما هو حادث في الضمان الاجتماعي الإسلامي.

نظرًا لأن الضمان الاجتماعي الإسلامي، يعتمد في تمويله على الأغنياء، لأنه يعتمد أساسًا في تمويله على الزكاة « لاَ صَدَقَةَ إلاَّ عَنْ ظَهْرِ غِنًى » [٢] فإنه بالتالي، يساعد،

---

[١]) David e: Soviet Economy and Society, New York University Press. New York. U. S. A. ١٩٨٥, p. ٦٢.

[٢]) رواه البخاري، انظر الإمام أبو عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، ضبط وتعليق دكتور / مصطفي البغا: صحيح البخاري، الطبعة الرابعة، الجزء الثالث، دار ابن كثير للطباعة، دمشق ١٩٩٠م، ص ١٠١٠.

على تحويل جزء من دخول الأغنياء إلى الفقراء والمحتاجين بشكل يساعد على تقريب الطبقات من بعضها، وتحقيق العدالة في التوزيع.

وبينما يحدث هذا في ظل أسلوب تمويل الضمان الاجتماعي الإسلامي. نجد أن ذلك لا يحدث وبنفس المستوى في ظل أسلوب تمويل الضمان الاجتماعي الوضعي، لأن المستفيدين من الضمان الاجتماعي الوضعي، هم أساسًا الممولون لجانب كبير منه، أو الممولون له، كلية في الحقيقة.

بينما لا يحاول الممولون في الضمان الاجتماعي الإسلامي نقل العبء التمويلي إلى الآخرين نظرًا لأن التمويل كما قلنا يعتمد أساسًا على الزكاة، ودافعو الزكاة يدفعونها أساسًا طواعية، وابتغاء مرضاة اللّه، وثوابه الأخروي، ﴿ إِنَّمَا نُطۡعِمُكُمۡ لِوَجۡهِ ٱللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنكُمۡ جَزَآءً وَلَا شُكُورًا ﴾ [1] .

نجد أن بعض ممولي الضمان الاجتماعي الوضعي من أصحاب الأعمال قد ينقلون عبئهم التمويلي في الضمان الاجتماعي إلى الآخرين من العمال، والمستهلكين، لأنهم ما ساهموا أساسًا في تمويل الضمان الاجتماعي إلا إجبارا وقسرا، ولذلك قد يُحَمِّلوا ما ساهموا به في الضمان الاجتماعي للعمال في شكل تخفيض لمستوى أجورهم، أو للمستهلكين ومنهم العمال في شكل ارتفاع لمستوى الأسعار التي يبيعون بها منتجاتهم. وسوف يتوقف ذلك بالطبع على مرونة الطلب على كل من العمال، والسلع التي ينتجونها.

بينما يراعي الأسلوب المتبع لتمويل الضمان الاجتماعي المقدرة المالية للممول ، فلا يأخذ الزكاة التي هي أساس تمويل الضمان الاجتماعي الإسلامي إلا من الأغنياء المالكين للنصاب الموجب للزكاة، وبالتالي لا يحمل الفقراء بأي جزء من أعباء التمويل، لعدم امتلاكهم هذا النصاب، وذلك كما يقول الكاسائي: " كمال النصاب شرط وجوب الزكاة، فلا تجب الزكاة فيما دون النصاب لأنها لا تجب إلا على الغني، والغنى لا يحصل إلا بالمال الفاضل عن الحاجات

---

[1]) سورة الإنسان /٩.

الأصلية وما دون النصاب لا يفضل عن الحاجة الأصلية، [1] فلا يصير الشخص غنيًّا به ".

نجد أن الأسلوب المتبع، لتمويل الضمان الاجتماعي الوضعي، كثيرًا ما يحمل الطبقة العاملة والتي يعاني الكثير منها من الفقر، بجزء كبير من أعباء التمويل.

ففي جمهورية مصر العربية، وعلى سبيل المثال، يبلغ اشتراك تأمين الشيخوخة، والعجز، والوفاة، الصادر بالقانون، رقم ٧٩ لسنة ١٩٧٥م، والمعدل بالقانون، رقم ٢٥ لسنة ١٩٧٧م، ٢٦% من الأجر، يتحمل صاحب العمل فيها ١٥%، ويتحمل المؤمن عليه منها ١٠%، أما الدولة فلا تتحمل [2] منها إلا ١% فقط.

هذا في الوقت الذي أصبحت، إحدى السمات الأساسية، للطبقة العاملة المصرية أن الأجر، وبصفة عامة لم يعد كافيًا لضمان معيشة العامل، عيشة كريمة، وأن الأجور النقدية في ريف مصر، منخفضة، لدرجة أنه لا يتوافر معها، فائض ملموس، للكساء، والمتطلبات الأخرى، غير الغذائية [3] بعد سد، احتياجات الطعام.

[1] الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الجزء الثاني، الناشر زكريا يوسف، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ص٨٢٨.

[2] عثمان حسين عبد اللَّه: الزكاة الضمان الاجتماعي الإسلامي، مرجع سابق، ص١٧٩.

[3] دكتور / محمود عبد الفضيل: التحولات الاقتصادية والاجتماعية في الريف المصري ١٩٥٢ – ١٩٧٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب، جمهورية مصر العربية ١٩٧٨، ص١١٧ .

- محمود أمين العالم وآخرون: الطبقة العاملة المصرية التراث، الواقع، آفاق المستقبل، مرجع سابق، ص٢٣١.

الفصل الرابع

مدى فعالية الضمان الاجتماعي الوضعي، والضمان الاجتماعي الإسلامي

على المستوى العملي، والتطبيقي

الضمانان الاجتماعيان: الوضعي، والإسلامي من حيث مدى قدرة كل منهما على مواجهة المخاطر:

لتحديد موقف كل من الضمان الاجتماعي الوضعي، والضمان الاجتماعي الإسلامي في المجال العملي والتطبيقي حسبنا بيان موقف كل منهما تجاه المخاطر التي تواجه الأفراد في حياتهم العملية، وإلى أي مدى يُؤَمِّنُ كُلٌّ منهما الأفراد ضد تلك المخاطر.

ولما كانت تلك المخاطر من الكثرة، بحيث يصعب تناول كل منهما بالتفصيل، فسوف نوضح موقف كل من الضمان الاجتماعي الوضعي، والضمان الاجتماعي الإسلامي تجاه أهم تلك المخاطر، وهي مخاطر:

- الافتقار، والاحتياج.
- العجز عن سداد الديون.
- المرض.
- العجز عن العمل.
- الشيخوخة.
- البطالة.
- الوفاة، ويتم الأبناء، واحتياجهم.

ولتحقيق ذلك سوف نقسم هذا المبحث إلى المباحث التالية:

المبحث الأول: مدى فعالية الضمان الاجتماعي الرأسمالي على المستوى العملي والتطبيقي " مدى قدرة الضمان الاجتماعي الرأسمالي على مواجهة المخاطر ".

المبحث الثاني: مدى فعالية الضمان الاجتماعي الشيوعي على المستوى العملي والتطبيقي " مدى قدرة الضمان الاجتماعي الشيوعي على مواجهة المخاطر ".

المبحث الثالث: مدى فعالية الضمان الاجتماعي الإِسلامي على المستوى العملي والتطبيقي " مدى قدرة الضمان الاجتماعي الإِسلامي على مواجهة المخاطر ".

وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول : مدى فعالية الضمان الاجتماعي الرأسمالي على المستوى العملي والتطبيقي:

" مدى قدرة الضمان الاجتماعي الرأسمالي على مواجهة المخاطر ".

المطلب الأول: موقف الضمان الاجتماعي الرأسمالي من خطر الافتقار والاحتياج:

نظرًا لأن الدهر قلب، ومن المحال دوام الحال، فكثيرًا ما يحدث الفقر بعد الغنى والاحتياج بعد الاكتفاء، ومن هنا، كان الخوف من خطر الافتقار والاحتياج من أهم المخاطر التي يخشاها الفرد.

وإِذا كان الأمر كذلك، فما موقف الضمان الاجتماعي الرأسمالي من هذا الخطر ؟

اتضح لنا مما سبق أن النظام الرأسمالي لم يلجأ إِلى الأخذ بنظام الضمان الاجتماعي إِلا مؤخرًا، ومضطرًّا، كما أنه لا يقدم خدمات الضمان الاجتماعي، غالبًا، بلا مقابل، وإِنما نظير اشتراكات، تدفع من المستفيدين، اللهم إِلا في

حالة، المساعدات الاجتماعية. كما أنه وبصفة عامة لا يعطي مستحقي الضمان الاجتماعي، غالبًا، مقدار كفايتهم، بل الضروريات اللازمة لحياتهم فقط، وأحيانًا أقل الضروريات، كما هو حادث في مصر. وإذا كان الأمر كذلك، وعرف الفرد في ظل هذا النظام أنه إن افتقر، أو احتاج فليس هناك ما يضمن حصوله أساسًا على خدمات الضمان الاجتماعي، لأنه قد لا يكون قد دفع الاشتراكات المطلوبة، كما أنه قد لا يكون ضمن الفئات المستحقة للمساعدات الاجتماعية، لأنها لا تقدم إلا لفئات معينة، تستحق هذه المساعدات، وتحدد تلك الفئات، سعة، وضيقًا، طبقًا، لمدى كفاية التمويل وما تراه الأحكام التشريعية المقررة لتلك المساعدات [1] كما أنه على فرض حصوله على خدمات الضمان الاجتماعي فليس هناك ما يضمن حصوله على المقدار الذي يمحو فقره وحاجته، لأن مقدار اشتراكاته، قد لا تسمح له بذلك، أو لغير ذلك من الأسباب، فإن الخوف من الافتقار والاحتياج، وبلا شك، سيظل قائمًا لديه، وخطره محدقًا، أمام عينيه، ولن يستطيع الضمان الاجتماعي الرأسمالي، تأمين الأفراد ضد هذا الخطر.

ولنا في الفقر المستشري في المجتمعات الرأسمالية خير مؤكد لذلك، إذ تثبت الإحصاءات أن ١٢% من إجمالي سكان دول منظمة التعاون الاقتصادي، والتنمية، وعلى الرغم من وجود الضمان الاجتماعي بتلك الدول منذ فترة طويلة لم تتمكن في أوائل الثمانينات من شراء السلع والخدمات الضرورية لحياتهم [2] كما زاد عدد الفقراء بالأرقام المطلقة بتلك الدول من ٣٨ مليون فقير إلى ٤٥ مليون فقير في الفترة من عام [3] ١٩٧٥ م إلى عام ١٩٨٥م. كما أن نسبة السكان الذين

---

[1]) عثمان حسين عبد اللّه: الزكاة الضمان الاجتماعي الإسلامي، مرجع سابق، ص١٧٤. " أخذ النص بتصرف.

[2]) دار الهلال: مجلة دراسات اشتراكية، العدد ٣، السنة الثانية عشرة، مارس ١٩٨٣، جمهورية مصر العربية، ص٣٣.

[3]) جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٨٨/٦/١٣، ص٥.

يعيشون تحت خط الفقر في الولايات المتحدة الأمريكية، أوْلى الدول الرأسمالية تقدمًا، وكما سبق، وعلى الرغم من اتجاهها نحو الضمان الاجتماعي منذ سنة ١٩٣٥م، قد بلغت، ١٠,٩% في سنة [1] ١٩٧٠ م، أما في سنة ١٩٨٣م، فقد بلغت تلك النسبة، ١٥%، أما في سنة ١٩٨٩م، فقد بلغت تلك النسبة ١٣%.

كما بلغ عدد من يعانون من الفقر فيها، بالأرقام المطلقة [2] ٣٥,٣٠٠,٠٠٠ فقيرًا. هذا علاوة على من يعانون من الجوع بها، والبالغ عددهم [3] حوالي ٢٠ مليون شخص. وعلاوة أيضًا على من يموت سنويًّا من الجوع بها، والبالغ عددهم، آلاف الأشخاص، طبقًا لقول السناتور الأمريكي، روبرت تشوت [4] المستشار في شؤون الجوع.

المطلب الثاني: موقف الضمان الاجتماعي الرأسمالي من خطر العجز عن سداد الديون:

من المخاطر التي يتعرض لها الفرد، وتورثه همًّا بالليل، ومذلة بالنهار، استغراق ذمته بالديون، وعدم قدرته على السداد، مما يؤدي إلى ضياع حقوق الدائنين، وتعرض المدينين، للإفلاس، علاوة على انتشار عدم الثقة بين المتعاملين بشكل يساعد على الحد من الإقراض، ووجود نوع من الركود الاقتصادي. من أجل هذا، استعاذ الرسول – ﷺ – من الدين، قائلاً: « اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ

---

[1]) Joan Smith: The Contradictions of Capitalism, Winthrop Publishers, Inc., U. S. A. ١٩٨١. p. ٣٠٥.

[2]) تقرير مجموعة خبراء جامعة هارفارد: المجاعة في فردوس الرأسمالية، مجلة دراسات اشتراكية، العدد ١١ السنة الخامسة عشرة، نوفمبر ١٩٦٨، دار الهلال، جمهورية مصر العربية، ص٥٢.

[3]) نفس المرجع السابق، ص٥٠.

[4]) دكتور / مصطفي الرافعي: الإسلام ومشكلات العصر، مرجع سابق، ص٨٠.

الْمَأْثَمِ، وَالْمَغْرَمِ » [1] ومن أجل هذا، كان خطر استغراق ذمة المدينين، بالديون، وعدم قدرتهم على السداد من المخاطر التي يجب تأمينهم ضدها.

فهل أَمَّنَ الضمان الاجتماعي الرأسمالي، المدينين ضد هذا الخطر ؟ على هذا السؤال، يجيبنا، نظام الضمان الاجتماعي في أوْلى الدول الرأسمالية تقدمًا، وهي الولايات المتحدة الأمريكية، إذ قصر هذا النظام، وكما سبق في المطلب الثاني من المبحث الأول من هذا الفصل، المخاطر التي تقدم بشأنها، مزايا الضمان الاجتماعي على ثمانية مخاطر فقط ليس من بينها، خطر العجز عن سداد الديون.

وإذا كان الأمر كذلك، وأن الضمان الاجتماعي الرأسمالي لا يعترف بسداد الديون عن المدينين، العاجزين عن السداد، ولا يدرج بالتالي، خطر العجز عن سداد الديون ضمن المخاطر التي يغطيها، فإنه بالتالي لا يؤمن الأفراد ضد هذا الخطر وذلك على الرغم من كثرة تعرضهم له، وكثرة ما ينجم عن ذلك من مساوئ، كما سيأتي.

المطلب الثالث: موقف الضمان الاجتماعي الرأسمالي من خطر المرض والعجز عن العمل، والشيخوخة:

كثيرًا ما يتعرض الإنسان لمرض، أو حادثة، تقعده عن العمل، والكسب، كما أنه لا محالة، سيصير شيخًا، يعاني نفس المصير، فهل أَمَّنَ الضمان الاجتماعي الرأسمالي الفرد ضد خطر الأمراض، والحوادث، والعجز عن العمل، والشيخوخة ؟

لا جدال في أن التأمين ضد الأمراض، والحوادث، والعجز عن العمل، والشيخوخة من الأمور التي يشملها الضمان الاجتماعي الرأسمالي، ولكن هل يطبق

[1]) رواه البخاري، انظر الإمام أبي عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي: صحيح البخاري، الطبعة الرابعة الجزء الثاني، دار ابن كثير للطباعة، دمشق ١٩٩٠م، ٨٤٤.

الضمان الاجتماعي الرأسمالي في تأمينه الأفراد من تلك المخاطر، مبدأ الشمول، فيؤمن كل الأفراد ضد تلك المخاطر ؟

وهل يطبق الضمان الاجتماعي الرأسمالي في تأمينه الأفراد ضد تلك المخاطر، مبدأ الكفاية، فيقدم لكل منهم ما يكفيهم وما يُؤَمِّنهم حقيقة من تلك المخاطر ؟

بالنسبة للسؤال الأول، وبدون الدخول في تفاصيل كثيرة، يبدو أن الضمان الاجتماعي الرأسمالي لا يقدم، ميزة التأمين ضد تلك المخاطر لكل الأفراد، والدليل على ذلك ما هو حادث في أفريقيا في جنوبها، وجنوبها الغربي وما هو حادث في الولايات المتحدة الأمريكية، ذاتها. إذ بالنسبة لجنوب أفريقيا، وجنوبها الغربي، يراعى في التأمين ضد تلك المخاطر، مبدأ التمييز، حسب اللون، أو الجنس، أو خلافه، وعلى سبيل المثال، " تحدد البعثات التبشيرية في جنوب أفريقيا، للأطباء، وهم من البيض، أيامًا معينة [1] لا يعالجون فيها السود مهما كانت حالاتهم.

كما أنه بالنسبة لجنوب غرب أفريقيا وطبقًا، لقانون المعاشات الاجتماعية، لعام ١٩٦٥م، تدفع معاشات، كبر السن، ومعاشات المكفوفين، ومنح العجز، لذوي العاهات من الأوربيين، والأشخاص الملونين فقط، أما بالنسبة، للأفريقيين، فتطبق عليهم، أحكام قانون، معاشات كبر السن، وقانون المكفوفين، وقانون منح العجز، لعام ١٩٦٢م، المطبق في جنوب أفريقيا، والذي يقوم على أسس تمييزية. وعلى سبيل المثال، بينما يبلغ الحد الأعلى، للدخول المسموح بها، قبل الاستقطاع من المعاش في جنوب أفريقيا، ١٩٢ راندا، للأوربيين، نجد أنه لا يتعدى ٩٦ راندا، للملونين، والآسيويين، ٢١ راندا، للأفريقيين، طبقًا، للسعر الجديد [2] .

---

[1]) أحمد حامد: لماذا أسلم هؤلاء، دار الإصلاح، الدمام، المملكة العربية السعودية، ١٤١٠هـ ١٩٩٠م، ص٥٥.

[2]) الأمم المتحدة: الاضطهاد والتمييز العنصري في أفريقيا الجنوبية، ملخص لتقرير المقرر الخاص المعين من قبل لجنة حقوق الإنسان، مكتب الأمم المتحدة للمعلومات العامة، القاهرة، جمهورية مصر العربية ١٩٦٩، ص٤١، ٧٢.

أما بالنسبة، للولايات المتحدة الأمريكية، فإن التأمين ضد تلك المخاطر الثلاثة لا يشمل الذين يعملون في وظائف عرضية [1] أو عائلية، هذا علاوة على أن التأمين ضد الشيخوخة فيها، وعلى الرغم من وجوده منذ عام ١٩٣٥م [2] لم يستفد منه إلا ما نسبته، ١٨,٩% من المسنين في [3] سنة ١٩٥٣ أي أقل من، ١/٥ عدد المسنين.

أما بالنسبة للسؤال الثاني، فيبدو أن ما يقدمه الضمان الاجتماعي الرأسمالي لمن يعانون من المرض، والعجز عن العمل، والشيخوخة لا يمثل، دائمًا، المقدار الذي يكفيهم، ويسد حاجتهم.

ويشهد على ذلك بالنسبة للعاجزين عن العمل، والمرضى أن إجمالي المنافع التي يستفيدها هؤلاء من الضمان الاجتماعي في الولايات المتحدة الأمريكية مثلا، يتحدد على حسب درجة العجز، ومستوى الأجر، والحد الأقصى المسموح بإعطائه لهم من [4] الضمان الاجتماعي في تلك الحالات.

كما أن ما يقدمه الضمان الاجتماعي لهؤلاء في شكل نقدي، وعلى الرغم من أنه يختلف من ولاية، لولاية إلا أنه عادة لا يزيد عن نسبة لا تتعدى ٦٠ إلى ٦٦% من متوسط [5] الأجر.

ولا شك أن الاحتكام، لتلك الأمور وحدها، وبدون النظر إلى حاجة العاجز

---

١) U. S. Department of lth, Education and Walfare? Social Security Programs Throughout. The World Op. Cit. p. ٢٤٢٨

٢) bid, p. ٢٤٢

٣) ايفلين م. بيرنز ترجمة مروان إسكندر: الضمان الاجتماعي والسياسة العامة، مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، بيروت، نيويورك ١٩٦٦، ص٣٤٤.

٤) Khurshld Ahmed: A Comparative Analysis of The British and American Social Security Systems, A Dissertation in Business and Applied Economics Presented to Facutly of Graduate School of Arts and Sciences of The University of Pennsylvania in Partial Fulfillment of Requirements of The Degree of Doctor of Philosophy, U. S. A. ١٩٧٠, p. ١٤٣.

٥) bid, p. ١٤٤.

عن العمل، أو المريض، ومقدار ما يكفيه من العطاء لا يضمن، إعطاء القدر الكافي لكل منهما.

كما يشهد على ذلك بالنسبة لمن بلغوا سن الشيخوخة، " أن المنافع التي قدمها الضمان الاجتماعي الأمريكي أيضًا لمن بلغوا هذا السن، وفي أول نشأته، كانت ضئيلة إلى حد لا يمكن مقارنتها مع أجور الوظيفة، كما أنه بعد ذلك، وحتى بعد زيادته للمنافع التي يقدمها، للمحالين على المعاش إلا أن مقادير تلك المنافع، وكما يقرر بعض خبراء الضمان الاجتماعي في أمريكا لم تتعد تغطية الحاجات الضرورية فقط [1] .

وإذا كان الأمر كذلك، فإن التأمين ضد تلك المخاطر في الضمان الاجتماعي الرأسمالي ليس شاملاً لكل الأفراد، كما أنه حتى بالنسبة للأفراد المشمولين برعايته لا يقدم لهم ما يكفيهم وما يؤمنهم تمامًا من تلك المخاطر.

وإذا كان التأمين ضد تلك المخاطر، وعلى هذا النحو ليس شاملاً، وليس كافيًا، فإن موقف الضمان الاجتماعي الرأسمالي تجاه تأمين الأفراد من تلك المخاطر لا يزال مهزوزًا بدرجة كبيرة.

المطلب الرابع: موقف الضمان الاجتماعي الرأسمالي من خطر البطالة:

تمثل البطالة، الشبح المخيف، والمقلق، للعامل، فضلاً عن المجتمع ككل، ذاك لأنها، علاوة على ما تحدثه من هدر في الموارد البشرية ممثلاً في تعطل بعض العمال، تسبب العديد من الآثار السيئة، الناجمة عن هذا التعطل، إذ توصل البعض إلى أن زيادة معدل البطالة، بنسبة ١%، يؤدي إلى حدوث زيادة في نسبة المنتحرين، بنسبة ٤,١%، وفي نسبة حوادث القتل، بنسبة ٥,٧%، وفي نسبة من يدخلون مستشفيات الأمراض العقلية لأول مرة، بنسبة ٣,٤%، وفي نسبة من يدخلون السجن، بنسبة ٤% [2] .

[1]) ايفلين م. بيرنز، ترجمة مروان إسكندر: الضمان الاجتماعي والسياسة العامة، مرجع سابق، ص١٧٧.

[2]) The Social and Psychological act of Unemployment, Barbara K. Shelton, Journal of Employment Counseling Volume Number ٣, September ١٩٨٥, p. ١٩.

كما ثبت أيضًا أن كل زيادة في معدل البطالة في الولايات المتحدة الأمريكية بنفس النسبة ١%، يخفض الدخول، بمقدار [١] ٢ بليون دولار.

وإذا كان خطر التعطل على هذا المستوى من الخطورة، وكانت التقديرات، تفيد أن إدخال ١٤ ألف روموت في وحدات شركة جنرال موتورز وحدها، يلغي من ٦٠ إلى ٧٠ ألف فرصة عمل، حتى عام [٢] ١٩٩٠ م وأن عدد العمال الأمريكيين الذين فقدوا أعمالهم، وأصبحوا عاطلين بسبب إغلاق بعض الشركات لوحداتها في الفترة من عام ١٩٨١م إلى عام ١٩٨٥م، فقط قد بلغ ١ مليون عامل [٣] كما أن البشرية كلها مهددة ببطالة، مقدارها ١٠٠٠ مليون [٤] نسمة في عام ٢٠٠٠.

فهل أوجد الضمان الاجتماعي الرأسمالي ما يؤمن العمال ضد هذا الخطر ؟

لا شك أن التأمين الحقيقي للعمال ضد هذا الخطر لا يستهدف فقط، تخفيف أثر البطالة عن العامل، وأسرته، بتأدية مبلغ نقدي للعامل المؤمن عليه، تعويضًا له عن جزء من أجره الذي فقده رغمًا عنه، وإنما تستهدف أساسًا، محو البطالة التي لحقت بالعامل، ولتحقيق ذلك، يلزم تحقيق مطلبين أساسيين:

التدبير السريع لفرص العمل المناسبة، واللازمة، لتشغيل العمال المتعطلين.

إعطاء العمال المتعطلين ما يكفيهم، أثناء تعطليهم، وحتى تشغيلهم.

وبدراسة تطور نظم التأمينات الاجتماعية في العالم، نجد أن التأمين ضد البطالة كان آخر أنواع التأمين الاجتماعي من ناحية الترتيب الزمني، لظهوره، كتأمين إلزامي [٥] ولذلك لم يتجه النظام الرأسمالي، للأخذ أساسًا بنظام التأمين ضد

---

[١]) See: Report of The Nationsl Commission on Social Security Reform, January ١٩٨٣ ،،U. S. A. p. ٩.

[٢]) دكتور / فؤاد مرسي: الرأسمالية تجدد نفسها، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٩٠، ص٨٨.

[٣]) جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٨٩/٣/٢٢، ص٥.

[٤]) دكتور / فؤاد مرسي: الرأسمالية تجدد نفسها، مرجع سابق، ص٨٨.

[٥]) محب الدين محمد سعد: التأمين الاجتماعي ضد البطالة. دراسة مقارنة، عالم الكتب، جمهورية مصر العربية ١٩٧٥، ص٣٩.

البطالة إلا مؤخرًا، فعلى سبيل المثال، بينما بدأ المشروع في انجلترا، تأسيس التأمين الرسمي ضد الشيخوخة والوفاة، سنة ١٩٨٤، وأصدر عام ١٨٨٠، قانون مسؤولية صاحب العمل في التعويض عن حوادث العمل، نجد أن قانون التأمين ضد البطالة لم يظهر في انجلترا إلا عام ١٩١١. ونفس الوضع في فرنسا، إذ بينما أصدرت بعض تشريعات التأمينات الاجتماعية لحالات العجز، والشيخوخة، والوفاة، لعمال التجارة، عام ١٨٨٥، ولعمال المناجم، عام ١٨٩٤، فإن قانون التأمين ضد البطالة [١] لم يطبق في فرنسا إلا عام ١٩٦٧م.

أما بالنسبة لجمهورية مصر العربية، فإن التشريع المصري لم يأخذ بنظام التأمين ضد البطالة إلا اعتبارًا من أول أكتوبر ١٩٦٤م، وحتى بعد أخذ النظام الرأسمالي بنظام التأمين ضد البطالة، فمن الملاحظ أن شأنه، شأن معظم نظم التأمينات الأخرى ضد البطالة التي تشترط [٢] العديد من الشروط للانتفاع بمزاياه، ومن أهم تلك الشروط:

١ – انتهاء علاقة العمل بسبب لا يرجع لإرادة العامل، أو لخطئه.

٢ – القدرة على العمل، والرغبة في أدائه.

٣ – توافر المدة المؤهلة لاستحقاق هذا التأمين، بمعنى وجوب قضاء فترة معينة في العمل، والقيام بسداد تلك الاشتراكات المقررة، لفترة معينة.

وتقدر تلك المدة في كندا، بسداد الاشتراكات لمدة ٣٠ أسبوعًا، خلال السنتين السابقتين على التعطل، بشرط أن يقع ثمانية منها على الأقل، خلال السنة الأخيرة. وفي ألمانيا الغربية، بسداد الاشتراكات، لمدة ٢٦ أسبوعًا، خلال السنتين السابقتين. وفي انجلترا، بسداد الاشتراك لمدة ٢٦ أسبوعًا منذ دخول الخدمة، وأن تكون جملة الاشتراكات المسددة، والمعفى منها ٤٨ اشتراكًا. أما في مصر فلا ينتفع المُؤَمَّن عليه بمزايا التأمين ضد البطالة إلا إذا كان مشتركًا في هذا التأمين، لمدة [٣] سنة على الأقل.

---

[١]) نفس المرجع السابق، ص٣٥، ٣٦.

[٢]) نفس المرجع السابق: ص٤٤.

[٣]) يخصم من العامل المؤمن عليه ضد البطالة في جمهورية مصر العربية إجباريًا، وشهريًا ما بنسبة ١٠% من مرتبه، نظير هذا التأمين – انظر عبد السميع المصري: التأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، جمهورية مصر العربية ١٩٨٠، ص١٠.

٤ – التسجيل [١] في مكاتب الاستخدام والقوى العاملة [٢] .

ونتيجة لتلك الشروط العديدة، والمحدة من الاستفادة، بمزايا التأمين الاجتماعي ضد البطالة، وجدنا أن موقف الضمان الاجتماعي الرأسمالي من خطر البطالة، وبالتطبيق على الولايات المتحدة الأمريكية يُنْبِئُ عن الآتي:

– عدم استفادة كل العمال المتعطلين من هذا التأمين، ويشهد لذلك الإحصاءات المعلنة عن سنة ١٩٦٥م، ١٩٧٥م، ١٩٨٣م، ١٩٨٤م، إذ بالنسبة لسنة ١٩٦٥م، تثبت الإحصاءات أن نسبة الذين يحصلون على تأمين ضد البطالة من العاملين الذين يقعون في فئة السن من ١٤ إلى ٢٤ سنة لا تتعدى ٥٢,٤% منهم، أما بالنسبة للعاملين الواقعين في فئة السن، ٢٥ إلى ٤٤ سنة، فلا يتعدى، ٧٠,٦% منهم، أما بالنسبة للعاملين، الواقعين في فئة السن، ٤٥ سنة، فأكثر، فلا تتعدى تلك النسبة، ٧٧% [٣] .

أما بالنسبة لسنة ١٩٧٥م فتثبت الإحصاءات أن ٧٨% فقط من العاطلين هم الذين تلقوا معونات [٤] البطالة.

[١]) دكتور / محب الدين محمد سعد: التأمين الاجتماعي ضد البطالة دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص١٠٨، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥.

[٢]) تشترط جمهورية مصر العربية في المؤمن عليه ضد البطالة الشروط التالية :

- ١ ألا يكون المؤمن عليه ضد البطالة مستقيلا من العمل .

- ٢ وأن يكون مشتركًا في التأمين لمدة ٦ أشهر على الأقل منها الثلاثة أشهر السابقة على كل تعطل، متصلة .

- ٣ وأن يكون المؤمن عليه قادرًا على العمل وراغبا فيه .

انظر مؤسسة الأهرام: مجلة الأهرام الاقتصادية، العدد ٤٨٢ ١٥ سبتمبر ١٩٧٥، جمهورية مصر العربية، ص٥٥.

[٣]) حسبت تلك النسبة من دكتور / محب الدين محمد سعد: التأمين الاجتماعي ضد البطالة دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص٣١.

[٤]) تقرير مجموعة خبراء جامعة هارفادر: المجاعة في فردوس الرأسمالية مجلة دراسات اشتراكية العدد ١١، مرجع سابق، ص٥٢.

أما بالنسبة لسنة ١٩٨٣م، فتثبت الإحصاءات أن نسبة الذين تلقوا معونات بطالة من إجمالي العاطلين، انخفضت بدرجة كبيرة، و لم تتعد في آخر هذا العام، ٣٩% منهم [١] .

أما بالنسبة لسنة ١٩٨٤، فقد تراوحت تلك النسبة في النصف الأخير من هذا العام بين ٢٩%، ٣٦% من إجمالي العاطلين [٢] .

تحديد تعويض البطالة على أساس، نسبة معينة من متوسط أجر العامل، وليس على أساس، كفاية المتعطل، إذ لا يتعدى تعويض البطالة في أمريكا، حوالي ٥٠% في المتوسط [٣] من متوسط أجر العامل [٤] .

وإذا عرفنا أن الأجر الذي يحسب على أساسه تعويض البطالة، كثيرًا ما يكون منخفضًا، حيث وصل مستوى الأجر الذي حصل عليه ٢٦% من العاملين في أمريكا في سنة ١٩٧٥ إلى مستوى أقل من المستوى اللازم، لسداد متطلبات تكاليف المعيشة في [٥] تلك السنة، أدركنا، مدى ضآلة، تعويض البطالة في أمريكا وعدم قدرته على الوفاء، بمتطلبات المتعطل.

– عدم استمرارية صرف تعويض البطالة، حتى ولو استمر التعطل قائمًا، إذ تثبت الإحصاءات أن تعويض البطالة في أمريكا لا يصرف إلا لفترة محددة، تتراوح بين ٦ إلى ٢٦ أسبوعًا [٦] حسب الولايات [٧] .

---

[١]) نفس المرجع السابق، ص٥٢.

[٢]) نفس المرجع السابق، ص٥٢.

[٣]) U. S. Department of lth, Education and Walfare: Social Security Administration Office of Research and Statistics Social Security Programs Throughout The Worlds, Op. Cit. p. ٢٤٣.

[٤]) كما لا تتعدى تلك النسبة ٦٠% من الأجر في كل من اليابان، لوكسمبرج، ونفس النسبة من الأجر الأخير في جمهورية مصر العربية. انظر – دكتور / محب الـدين محمد سعد: التأمين الاجتماعي ضد البطالة دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص٢٣١، ٢٣٧ .

مؤسسة الأهرام: الاقتصادي، العدد ٤٨٢، مرجع سابق، ص٥٥.

[٥]) Joan Smith: The Contradictions of Capitalism, Op, Cit. p. ٣١٠.

[٦]) دكتور / محب الدين محمد سعد) التأمين الاجتماعي ضد البطالة دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص٢٤١.

[٧]) وفي كندا، تقدر تلك المدة، بـــ ٢٦ أسبوع، أما في جمهورية مصر العربية، فتقدر بـــ١٦ أسبوعًا، إذا كانت مدة الاشتراك سنتين، وتمتد إلى ٢٨ أسبوعًا، إذا كانــت مدة الاشتراك في التأمين تجتوزت ٢٤ شهرًا. انظر مؤسسة الأهرام: مجلة الأهرام الاقتصادي، العدد ٤٨٢، مرجع سابق، ص٥٥.

عدم أحقية المتعطلين في صرف تعويض البطالة، فور تعطلهم، إذ لا بد لهم، وأن يمضوا فترة انتظار، لاستلام هذا التعويض، ولا تقل تلك الفترة في الولايات المتحدة الأمريكية عن ٧ أيام [1] .

وإذا كان التأمين الاجتماعي ضد البطالة، حتى في أوْلى الدول الرأسمالية تقدمًا، وهي الولايات المتحدة الأمريكية لا يستفيد منه أساسًا، كل المتعطلين، وأنه لا يكفي مستحقيه، ولا يحررهم من الحاجة، وأن عطاءه موقوت، وليس مستمرًا باستمرار البطالة، وأنه علاوة على ذلك لا يصرف فور التعطل، فإن الخوف من خطر التعطل في الضمان الاجتماعي الرأسمالي، سيظل قائمًا، ولن يؤمن الضمان الاجتماعي الرأسمالي، العمال تأمينًا كاملا ضد هذا الخطر.

ولنا في الواقع الرأسمالي، خير مؤكد لذلك، إذ يثبت المراقبون لمجريات الأمور في الدول الصناعية، " أن تناقص البطالة لم يعد هدفًا رئيسيًا للسياسة الاقتصادية [2] للبلدان الصناعية ". كما أنه على الرغم من ظهور التأمين ضد البطالة في الولايات المتحدة الأمريكية منذ فترة طويلة إلا أن معدلات البطالة بها لا زالت مرتفعة، إذ بلغت ٨,٣% سنة ١٩٧٥م، ٧,١% سنة ١٩٨٥، كما يوجد بها الآن (١٩٩٠م)، بالأرقام المطلقة نحو ٨,٥ مليون عاطل تمامًا عن العمل، بالإضافة إلى حوالي ٢٠ مليون شخص يعملون جزئيًا فقط أي يعملون لبعض الوقت [3] لا كله، لعدم توافر فرص العمل، المستوعبة لطاقاتهم. ونفس الوضع في كندا، وفرنسا، وبريطانيا، إذ بلغ معدل البطالة في كل على التوالي، سنة ١٩٨٥م ١٠,٤%، أو ١٠% ١٣,٢% [4] .

---

[1]) دكتور / محب الدين محمد سعد: التأمين الاجتماعي ضد البطالة دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص٢٤٤. هذه هي المدة المقررة لانتظار تعويض البطالة في أغلب دول العالم .

انظر المرجع السابق، ص٢٤٤.

[2]) دكتور / فؤاد مرسي: الرأسمالية تجدد نفسها، مرجع سابق، ص٣٨٣.

[3]) نفس المرجع السابق، ص٨٦، ٨٩.

[4]) نفس المرجع السابق، ص٨٦.

المطلب الخامس: موقف الضمان الاجتماعي الرأسمالي من خطر الوفاة، ويتم الأبناء، واحتياجهم.

لا حيلة لأي مجتمع لمنع ظاهرة اليتم، فما دام هناك وفاة للآباء المعيلين صغارًا، هناك يتم.

وإذا كان الأمر كذلك، وكان الموت يغتال صغار الآباء، كما يغتال كبارهم، وكان من الطبيعي أن يقلق الآباء، ويتخوفون تجاه يتم أبنائهم، وتركهم محتاجين لا يملكون ما يكفيهم، فما هو موقف الضمان الاجتماعي الرأسمالي من ذلك، وإلى أي مدى أَمَّنَ الآباء والأيتام تجاه هذا الخطر ؟

بالنظر إلى مثل هذا اليتيم نجد أن مشكلته ذو شقين، يتم من جهة، وفقر واحتياج من جهة أخرى، كما أن حل مشكلته أيضًا ذو شقين، رعاية معنوية لليتيم، تغدق عليه العطف، وتعوضه حنان الأبوة من جهة، ورعاية مادية توفر له ما يكفيه، وتنسيه مرارة الفقر والعوز من جهة أخرى.

ويبحث موقف الضمان الاجتماعي الرأسمالي – وباتخاذ الضمان الاجتماعي الأمريكي كمثال – من تلك القضية، نجد أنه في حالات قليلة يعطي لأرملة العامل المتوفى ولأولاده – وبشروط معينة – مكافأة يستمر صرفها للأرملة طول حياتها، إن لم تتزوج، ولغاية أن تتزوج، إن تزوجت مرة ثانية، كما يستمر صرفها للأطفال إلى أن يبلغوا الثامنة عشرة من العمر، أما في معظم الحالات فإنه يحدد صرف تلك المكافأة، سواء لأرملة المتوفى، أو لأطفاله بمدة محددة تتراوح بين [1] ٣٠٠ إلى ٥٠٠ أسبوع.

وبإمعان النظر في موقف الضمان الاجتماعي الأمريكي هذا يلاحظ:

– أن الضمان الاجتماعي الأمريكي قد ركز في حل مشكلة الخطر من الوفاة ويُتْم الأبناء واحتياجهم على شق واحد منها فقط، وهو الشق المادي، بتقديم بعض

[1]) Khurshid Ahmed: A Comparative Analysis of The British and American Social Security Systems, Op. Cit, p. ١٤٩.

الرعاية المادية لليتامى، و لم يعط أي اهتمام للشق المعنوي على الرغم من أن هذا الشق لا يقل أهميته وحساسيته بالنسبة للآباء واليتامى عن الشق المادي.

– حتى الرعاية المادية التي حصر الضمان الاجتماعي الأمريكي اهتمامه فيها ليست بالمستوى الذي يُؤَمِّنُ أسرة المتوفى ويحميها من المعاناة المادية الناجمة عن وفاة الأب، واحتياج أسرته؛ ذاك لأن المكافأة التي يصرفها لأسرة المتوفى لا يستمر صرفها – وكما سبق – إلا لمدة تتراوح بين ست سنوات ونصف، وعشرة سنوات ونصف تقريبًا.

ومعنى ذلك أن من توفي وترك أولادًا فقراء لا يبلغون من العمر عامًا أو عامين ستنقطع عنهم تلك المكافأة، وعلى افتراض كفايتها وعلى أحسن تقدير، وهم ما يزالون يتامى فقراء في أشد الحاجة إلى المساعدة.

كما أنه في الحالات القليلة التي يستمر صرف المعونة فيها لليتامى، حتى يبلغوا الثامنة عشرة فليس هناك ما يضمن استغناء أولاد المتوفى عن تلك المكافأة في تلك السن، وخصوصًا إذا لم توفر الدولة فرص العمل التي يستغنون بها عن الضمان الاجتماعي، كما هو حادث في كثير من الدول.

وإذا كان الأمر كذلك، وكان الضمان الاجتماعي الرأسمالي في أول الدول الرأسمالية لا يقدم أي نوع من الرعاية المعنوية لليتيم، كما أنه عاجز عن أن يوفر له ما يؤمنه، ويحميه تمامًا من الناحية المادية، فإن الخوف من خطر الموت، ويتم الأبناء سيظل قائمًا، ولن يؤمن الضمان الاجتماعي الرأسمالي الآباء تأمينًا كاملاً من هذا الخطر.

المبحث الثاني : مدى فعالية الضمان الاجتماعي الشيوعي على المستوى العملي والتطبيقي.

" مدى قدرة الضمان الاجتماعي الشيوعي على مواجهة المخاطر ".

المطلب الأول: موقف الضمان الاجتماعي الشيوعي من خطر الافتقار والاحتياج.

اتضح لنا مما سبق أن الضمان الاجتماعي الشيوعي، وعلى الرغم من اتساع دائرته نسبيًا بالمقارنة بالضمان الاجتماعي الرأسمالي إلا أنه مع ذلك لا يشمل إلا العمال النقابيين.

وإذا كان الضمان الاجتماعي الشيوعي لا يشمل إلا العمال النقابيين، وافترضنا جدلاً أن هذا الضمان يغني من يشملهم برعايته إذا افتقروا، ويكفيهم إذا احتاجوا، فإن تلك الميزة ستكون خاصة بالعمال النقابيين وحدهم، ولا تتعداها إلى سواهم ممن لم يشملهم الضمان الاجتماعي الشيوعي.

وإذا كانت تلك الميزة خاصة بالعمال النقابيين وحدهم، ولا تتعداها إلى سواهم، فمعنى ذلك أن الضمان الاجتماعي الشيوعي – ومنذ البداية – لا يحمي كل الأفراد من خطر الفقر والاحتياج.

فإذا أضفنا إلى هذا أن الضمان الاجتماعي الشيوعي ليس جادًّا أساسًا في حماية الأفراد من خطر الفقر والاحتياج بدليل أن نسبة السكان الذين يعيشون تحت خط الفقر في الستينات في أوْلى الدول الشيوعية – وهي الاتحاد السوفيتي وكمثال – بلغت ٤٠% [1] كما بلغت تلك النسبة في آخر الثمانينات (١٩٨٩) ٢٠%. كما بلغ عدد السكان الذين يعيشون تحت خط الفقر في الاتحاد السوفيتي، بالأرقام المطلقة،

[1]) David e? Soviet Economy and Society, Op. Cit. p. ٦٢.

في تلك السنة ١٩٨٩، ٤٨ مليون نسمة. كما بلغ عدد الروسيين الذين ماتوا جوعًا في الاتحاد السوفيتي ٦ مليون روسي [١] .

إذا أضفنا هذا إلى ما سبق، أدركنا أن موقف الضمان الاجتماعي الشيوعي من خطر الافتقار، والاحتياج ليس بالموقف الذين يأمن فيه الفقير، والمحتاج، خطر الفقر، والاحتياج.

المطلب الثاني: موقف الضمان الاجتماعي الشيوعي من خطر العجز عن سداد الديون:

بالنظر إلى الضمان الاجتماعي الشيوعي، نجد أن حماية الأفراد من خطر العجز عن سداد الديون، ليست واردة أساسًا ضمن نطاق خدماته ذاك؛ لأن خدمات الضمان الاجتماعي الشيوعي منحصرة في:

١ – إعانة الوفاة، لأي فرد من أفراد العائلة.

٢ – العناية الطبية اللازمة، العامة، والخاصة، لجميع أفراد العائلة.

٣ – إعانات عدم القدرة على العمل عند الإصابات، والعجز.

٤ – إعانات العجز، والشيخوخة، (العجز بعد الإصابة).

٥ – إعانات الأمومة.

٦ – الإعانات لورثة المتوفى الذين ليس لهم مورد.

٧ – تشييد البيوت للأفراد وإصلاحها.

٨ – تشييد بيوت الراحة، والمصحات، والنقاهة، وغيرها.

٩ – إعانات البطالة [٢] .

١٠ – إعانات الأولاد، (وتدفع اعتبارًا [٣] من الولد الثالث).

---

[١]) انظر جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٨٩/٨/٩، ص٤.

[٢]) في خلال فترة السياسة الاقتصادية الجديدة (١٩٢٢ – ١٩٢٨)، كان متوسط عدد العاطلين في الاتحاد السوفيتي ١,٣ مليون عاطل، بيد أنه ما جاء عام ١٩٣٠، حتى اختفت البطالة الظاهرة من الاتحاد السوفيتي، انظر – فؤاد محمد شبل: الدستور السوفيتي دراسة تحليلية انتقادية، مرجع سابق، ص ٩٩.

[٣]) دكتور / صادق مهدي السعيد: الضمان الاجتماعي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص١٣٠، ١٣١.

وإذا كان الأمر كذلك، وخدمات الضمان الاجتماعي الشيوعي، تنحصر في تلك الأمور، فإن سداد دين المدينين، العاجزين عن السداد، وتحريرهم من ذل هذا الدين، نهارًا، وهمه، ليلاً، أمر لم يعرفه الضمان الاجتماعي الشيوعي بعد.

المطلب الثالث: موقف الضمان الاجتماعي الشيوعي من خطر المرض، والعجز عن العمل والشيخوخة:

لا شك في أن الضمان الاجتماعي الشيوعي، يؤمن العمال، ويحميهم تجاه الأمراض، والعجز عن العمل، والشيخوخة.

ولكن... من هم هؤلاء العمال المستفيدون من هذا التأمين ؟ وما مدى استفادتهم منه ؟

بالنسبة للسؤال الأول، وبالتطبيق على الاتحاد السوفيتي، باعتباره رائدًا للكتلة الشيوعية، وكمثال، نجد بالنسبة للتأمين الصحي أن هناك شروطًا للاستفادة به، إذ لا بد أولاً أن يكون العامل، عضوًا في إحدى النقابات، كما لا بد ثانيًا أن يكون العامل، قد أتم شهرين في المؤسسة التي يعمل بها. وبالنسبة للتأمين ضد العجز عن العمل، نجد أنه لا يمنح إلا للعمال الذين لهم مدة خدمة في العمل، تتفاوت، تبعًا لأعمارهم، وقت حدوث العجز عن العمل، فعلى سبيل المثال، الرجل الذي تتراوح سنه بين ٥٥ و ٦٠ عامًا مثلاً، وقت حدوث العجز عن العمل، يجب لكي يستفيد بهذا النوع من التأمين، ويحصل على معاش العجز عن العمل أن يكون مجموع خدمته، ١٨ عامًا على الأقل، أما المرأة في نفس السن، فيجب أن لا تقل مدة خدمتها عن الأربعة عشر عامًا، لكي تستحق هذا المعاش.

أما الرجل الذي في سن العشرين، فيحصل على معاش العجز عن العمل، إذا ما خدم ثلاثة، أعوام، أما المرأة التي في نفس السن، فتحصل على هذا المعاش، إذا ما خدمت عامين فقط.

على أن يلاحظ أنه إذا نشأ العجز عن العمل بسبب مباشر عن العمل نفسه، يمنح المعاش بدون قيد.

أما بالنسبة للتأمين ضد الشيخوخة، فإن المستفيدين منه، هم العمال الذين بلغوا سن المعاش [١] .

أما بالنسبة للسؤال الثاني، وبالتطبيق على الاتحاد السوفيتي أيضًا فبالنسبة للتأمين الصحي، فبالإضافة إلى العلاج المجاني للمريض، " ينص قانون ٢٨ ديسمبر سنة ١٩٣٨ على أن للعامل أن يحصل طوال مدة انقطاعه عن العمل على كافة ما كان يحصل عليه من دخل، خلال عمله على شريطة، مواظبته على العمل، ٦ أعوام في مؤسسة واحدة، فإن كانت مدة خدمته، تتراوح بين ٣ و ٦ سنوات، فإنه يحصل على ٨٠% من ذلك الدخل، ويحصل على ٦٠ منه، إذا تراوحت مدة الخدمة بين ٢، ٣ سنوات، ويحصل على ٥٠% منه، إذا قلت مدة خدمته عن ذلك – بيد أن المشتغلين في الأعمال الخطرة، مثل المناجم، يتلقون دخلهم كاملاً بعد خدمة عامين، بشرط أن تزيد أعمارهم عن اثني عشر عامًا، فإن قلت عن ذلك، تلقوا ٨٠% منه، إن بلغت مدة خدمتهم عامين، و٦٠%، إن قلت عن ذلك [٢] .

أما بالنسبة للتأمين ضد العجز، فإن معاشات العجز عن العمل، تتراوح نسبتها بين ٥٠ إلى ١٠٠% من الأجر الذي يأخذه العامل.

أما بالنسبة للتأمين ضد الشيخوخة، فإن معاشات الشيخوخة في الاتحاد السوفيتي، تتراوح بين ٥٠ إلى ٦٠% [٣] من الدخل الشهري. وبصورة أكثر تحديدًا، فإن " مقدار المعاشات، المقررة للعمال المشتغلين تحت الأرض، وفي الصناعات الضارة بالصحة، تتحدد عند ٦٠% من الأجور، ومقدار معاشات العمال في الصناعات الرئيسية، ٥٥% من الأجر، وهو ٥٠% من الأجر بالنسبة للعمال الآخرين. والأجر المعتمد لاحتساب المعاش على أساسه، هو متوسط أجر آخر [٤] ١٢ شهرًا. وتمنح معاشات الشيخوخة مدى الحياة، وفي حالة الوفاة، يمنح المعاش،

---

[١]) لقراءة مفصلة في هذا الموضوع انظر – فؤاد محمد شبل: الدستور السوفيتي دراسة تحليلية انتقادية، مرجع سابق، ص١١٣، ١١٥.

[٢]) نفس المرجع السابق، ص١١٤.

[٣]) نفس المرجع السابق، ص١١٥.

[٤]) دكتور / محمد مبارك مجير، الضمان الاجتماعي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص٢٥٢.

لمن كان يعولهم صاحب المعاش، بشرط عجزهم عن الكسب [1] ولصغر أعمارهم.

وبإمعان النظر في من يستحق التأمين ضد المرض، والعجز عن العمل، والشيخوخة، نجد أن هذا النوع من التأمين، وباستثناء التأمين ضد الشيخوخة، ولا يشمل كل العاملين والمحتاجين إليه، إذ إن كل عامل ليس عضوًا في نقابة العمال، أو لم يتم بالمؤسسة التي يعمل بها، مدة الشهرين المطلوبين لا يتمتع بالتأمين الصحي، كما أن كل عامل لم يستوف مدة الخدمة المطلوبة، للاستفادة من التأمين ضد العجز عن العمل لا يستفيد بهذا النوع من التأمين.

وبإمعان النظر في مدى الاستفادة من التأمين ضد المرض، والعجز عن العمل، والشيخوخة، نجد أن الضمان الاجتماعي الشيوعي، وإن كان يقدم العلاج المجاني للعامل المريض إلا أنه قد يصاحب ذلك، انخفاض في دخل هذا المريض، لأن العامل المريض الذي لم تبلغ مدة خدمته سنتان، وكما يفهم مما سبق، سينخفض دخله إلى النصف، خلال مدة مرضه، ومن بلغت مدة خدمته سنتان إلى ثلاث سنوات، سينخفض دخله، بمقدار ٤٠%، خلال تلك الفترة، وفي هذا من الغبن ما فيه.

كما أن التأمين ضد العجز عن العمل، وضد الشيخوخة، كثيرًا ما لا يوفر للعامل العاجز عن العمل، أو المحال إلى المعاش، مستوى المعيشة الذي يحميه من الفقر والحاجة، لأن العامل الروسي، وكما سبق، يعطى الحد الأدنى من الأجور، فإذا خفض هذا الحد الأدنى من الأجر إلى النصف في حالة عجزه عن العمل، أو شيخوخته، وكما هو حادث بالنسبة لكثير من العمال، العاجزين عن العمل، والمحالين على المعاش، تضاعف فقر العامل، وزادت حاجته.

وإذا كان الأمر كذلك، وكان التأمين ضد المرض، والعجز عن العمل، والشيخوخة لا يستفيد منه الجميع، كما أنه بالإضافة إلى ذلك لا يضمن توفير ما يحتاجه المرضى، والعاجزين عن العمل، والمسنين، فإن الضمان الاجتماعي

---

[1]) فؤاد محمد شبل: الدستور السوفيتي دراسة تحليلية انتقادية، مرجع سابق، ص١١٤.

الشيوعي، بهذا الوضع، سيظل عاجزًا عن تحرير الأفراد، تحريرًا نهائيًا من خطر المرض، والعجز عن العمل، والشيخوخة.

المطلب الرابع: موقف الضمان الاجتماعي الشيوعي من خطر البطالة:

لا جدال في أن الضمان الاجتماعي الشيوعي، يقوم بدور كبير في تأمين العمال من خطر البطالة، فالدولة في النظام الشيوعي، تضمن حق العمل لكل فرد، كما أنها تقوم، بتقديم إعانات للمتعطلين عند تعطلهم. ففي الاتحاد السوفيتي، وعلى سبيل المثال، نص قانون العمل على أن " كافة المواطنين، القادرين، يجب أن يستخدم عملهم، طبقًا [1] لكفايتهم الخاصة ". كما أنه قرر تقديم [2] إعانات للمتعطلين.

ولكن، هل معنى ذلك أن الضمان الشيوعي، قد أمَّن الأفراد، تمامًا من خطر البطالة ؟

إن الإجابة على ذلك، وبالتطبيق على الاتحاد السوفيتي، توضح خلاف ذلك، ويشهد على ذلك، أدلة عديدة من أهمها:

– طبقًا للتقارير الشيوعية نفسها، استمرت البطالة موجودة في الاتحاد السوفيتي، حتى سنة ١٩٣٠، وذلك على الرغم من وجود الضمان الاجتماعي بها من قبل ذلك بسنوات ليست بالقليلة. ويؤكد ذلك أن متوسط عدد العاطلين في الاتحاد السوفيتي في فترة السياسة الاقتصادية الجديدة ١٩٢٢ – ١٩٢٨م [3] بلغ ١,٣ مليون عاطلا.

كما تراوحت نسبة البطالة به سنة ١٩٢٦/١٩٢٧ بين ٩% في بعض التقديرات، ١١,٢% في بعضها [4] الآخر.

---

[1]) نفس المرجع السابق، ص٩٨.

[2]) دكتور / صادق مهدي السعيد: الضمان الاجتماعي دراسة مقارنة، مرجع سابق، ص١٣١.

[3]) فؤاد محمد شبل، الدستور السوفيتي دراسة تحليلية انتقادية، مرجع سابق، ص٩٩.

[4]) David e? our and Employment in The Ussr, New York University Press, New York, U. S. A. ١٩٨٦. p. ٢٢.

– وجود العديد من العمال الذين يعانون، حتى الآن من البطالة الموسمية، إذ يبلغ عدد العمال الذين يعانون من تلك البطالة في سنة ١٩٨٩، ستة مليون شخص أي ما يعادل ٧٥,٣% من القوى العاملة في الاتحاد السوفيتي [١] .

المطلب الخامس: موقف الضمان الاجتماعي الشيوعي من خطر الوفاة، ويتم الأبناء، واحتياجهم:

ببحث موقف الضمان الاجتماعي الشيوعي من خطر موت الآباء، ويتم الأبناء وما قد يصاحب ذلك من فقر، واحتياج، نجد أن الضمان الاجتماعي الشيوعي في حالة وفاة رب الأسرة، المحال على المعاش، يقوم بمنح المعاش الذي كان يتقاضاه قبل وفاته لمن كان يعولهم، بشرط عجزهم عن الكسب [٢] أو لصغر سنهم.

ونفس الوضع لمن تُوُفُّوا، قبل الإحالة على المعاش، يقدم الضمان الاجتماعي، لورثتهم إعانات لا تتعدى بالطبع، الإعانات السابق تقديمها، لورثة من أحيل آباؤهم على المعاش، قبل وفاتهم.

وإذا نظرنا بإمعان إلى موقف الضمان الاجتماعي الشيوعي من خطر الوفاة، ويتم الأبناء وما قد يصاحب ذلك من فقر واحتياج، وتذكرنا ما قلناه سابقًا من أن معاش الشيخوخة الذي يقدمه النظام الشيوعي لا يتعدى ٥٠ إلى ٦٠% من الدخل الشهري، وأن العامل في الاتحاد السوفيتي والذي يمثل أوْلى الدول الشيوعية، وعلى سبيل المثال لا يتعدى أجره في كثير من الأحوال، الحد الأدنى للأجور فإن معنى ذلك أن ما يقدمه الضمان الاجتماعي الشيوعي، لليتامى، المحتاجين الذي فقدوا آباءهم لا يضمن لهم حياة خالية من الفقر، والاحتياج، لأن العطاء المقدم لا يتعدى ٦٠% على الأكثر من أجر أبيهم الذي هو أساسًا متدنٍ في كثير من الأحوال.

هذا علاوة على أن الضمان الاجتماعي الشيوعي لا يولي جهدًا يذكر، للعناية

---

[١]) جريدة الأهرام المصرية بتاريخ ١٩٨٩/٧/٣٠، ص١.

[٢]) فؤاد محمد شبل: الدستور دراسة تحليلية انتقادية، مرجع سابق، ص١١٥.

المعنوية باليتامى والتي لا تقل حاجاتهم إليها عن حاجتهم إلى العناية المادية.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الخوف من خطر الوفاة، ويتم الأبناء واحتياجهم، سيظل قائمًا، ولن يؤمن الضمان الاجتماعي الشيوعي، الآباء، واليتامى، كلية من هذا الخطر.

المبحث الثالث: مدى فعالية الضمان الاجتماعي الإسلامي على المستوى العملي والتطبيقي:

" مدى قدرة الضمان الاجتماعي الإسلامي على مواجهة المخاطر ".

المطلب الأول: موقف الضمان الاجتماعي الإسلامي من خطر الافتقار، والاحتياج.

لإيضاح موقف الضمان الاجتماعي الإسلامي من هذا الخطر حسبنا، تمحيص النصوص التالية:

يقول اللَّه تعالى:

﴿ ۞ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ [1] .

وقال تعالى:

﴿ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ﴾ [2] .

ويقول قبيصة بن المخارق الهلالي: إن رسول اللَّه – ﷺ – قال: وكما سبق، « لاَ تَحِلُّ الْمَسْأَلَةُ إِلاَّ لأَحَدِ ثَلاَثَةٍ، وَعَدَّ مِنْهَا (وَرَجُلٌ أَصَابَتْهُ فَاقَةٌ، حَتَّى يَقُولَ ثَلاَثَةٌ مِنْ ذَوِي الْحِجَا مِنْ قَوْمِهِ: قَدْ أَصَابَتْ فُلاَنًا فَاقَةٌ، فَحَلَّتْ لَهُ الْمَسْأَلَةُ، حَتَّى يُصِيبَ قِوَامًا مِنْ عَيْشٍ، أَوْ قَالَ سِدَادًا مِنْ عَيْشٍ » [3] .

كما يقول الإمام محمد بن الحسن: " وعلى الإمام أن يتقي اللَّه في صرف الأموال،

---

[1]) سورة هود /٦.

[2]) سورة الذاريات /٥٨.

[3]) هذا الحديث ذكر سابقًا وقد رواه مسلم، وسبق تخريجه.

إلى المصارف فلا يدع فقيرًا إلا أعطاه من الصدقات، حتى يعينه وعياله " [1] .

كما يقول الماوردي: " يدفع إلى الفقير، والمسكين من الزكاة ما يخرج به من اسم الفقر والمسكنة إلى أدنى مراتب الغنى " [2] .

من النصوص السابقة تتضح حقيقتان:

الأولى: أن اللّه سبحانه وتعالى وطبقًا للآيتين الكريمتين، قد ضمن بنفسه، وفي جميع الأحوال، وبدون قيد أو شرط، الرزق المناسب لكل فرد.

إذ يستفاد من الآية الأولى، " أنه لا توجد أي روح على وجه الأرض إلا وقد تكفل اللّه سبحانه، وتعالى برزقها المناسب لها في مختلف البيئات والظروف. كما يستفاد من الآية الثانية، " أن اللّه وحده، هو المتكفل برزق عباده، وهو ذو القوة أي الشديد الذي لا يعجز عن ذلك " [3] .

الثانية: أن من أصبح فقيرًا محتاجًا لا يستحق فقط من الزكاة، مقدار الكفاف أي المقدار الذي يضمن له فقط ما هو ضروري للحياة من مأكل، ومشرب، وملبس، ومسكن، بل يستحق منها المقدار الذي يوصله إلى مستوى الكفاية والغنى وما يخرجه من دائرة العوز والحاجة إلى دائرة الاستغناء، والاكتفاء أي وكما يقول الإمام النووي: المقدار الذي يضمن له " سائر ما لا بد منه على ما يليق بحال المحتاج من غير إسراف، ولا تقتير، لنفس الشخص، ولمن هو في نفقته " [4] ويشمل ذلك بالطبع، بالإضافة إلى الضروريات، الزواج، والتعليم، ووسائل الانتقال وخلافه من كل ما هو لازم، لتوفير مستوى لائق وكريم من المعيشة.

---

[1] السرخسي (شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أبي سهل): المبسوط الجزء الثالث مرجع سابق، ص١٨.

[2] دكتور / زكريا محمد بيومي: المالية العامة الإسلامية دراسة مقارنة بين مبادئ المالية العامة في الدولة الإسلامية، والدولة الحديثة، دار النهضة العربية، جمهورية مصر العربية ١٩٧٩، ص١٢.

[3] انظر في تفسير هاتين الآيتين، المنتخب في تفسير القرآن الكريم، لجنة القرآن والسنة، مرجع سابق، ص٣٠٧، ٧٧٥.

[4] النووي (أبو بكر محيي الدين بن شرف): المجموع، الجزء الثالث الطبعة الأولى، إدارة الطباعة المنيرية، بدون تاريخ، ص١٩.

ويشهد لذلك، نصه – ﷺ – السابق على استمرار إعطاء الزكاة، لمستحقيها من الفقراء والمحتاجين، حتى يصيبوا قوامًا من عيش، إذ إن القوام من العيش، لن يتحقق إلا بوصول آخذي الزكاة، " أي الفقراء والمحتاجين إلى مستوى المعيشة الذي يفي بحاجاتهم، ويرتقي بهم إلى مستوى الاغتناء عن أخذ الزكاة ".

كما يشهد لذلك أيضًا ما قرره الإمام محمد بن الحسن، والماوردي من وجوب الوصول، بمستوى العطاء، للفقراء والمحتاجين إلى مستوى الكفاية والغنى. وإذا كان الأمر كذلك، وعرف كل من يخشى الفقر والاحتياج أن اللَّه الذي بيده ملكوت كل شيء، والذي يقول للشيء كن، فيكون، والذي يطعم، ولا يطعم، هو الذي ضمن، بنفسه، وبدون شروط، رزقه المناسب، أيسر، أم أعسر، أقبلت معه الدنيا، أم أدبرت عنه.

وإذا عرف أن ما سيأخذه من مؤسسة تأمين المحتاجين (الزكاة)، إذا احتاج، هو ما يكفيه وما يمحو فقره نهائيًا.

إذا عرف كل من يخشى الفقر، والاحتياج، ذلك، فلن يكون لخطر الخوف من الافتقار، والاحتياج، مكان في ذهنه، ولن يكون لهذا الخطر، وجود أساسًا في ظل ضمان اجتماعي إسلامي.

المطلب الثاني: موقف الضمان الاجتماعي الإسلامي من خطر العجز عن سداد الديون.

ببحث موقف الإسلام من هذا الخطر، نجد أنه قد اهتم بتلك القضية اهتمامًا شديدًا، إذ اعتبر سداد الديون من أفضل الأعمال التي يقوم بها الفرد، فلقد « سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ – ﷺ – عَنْ أَفْضَلِ الأَعْمَالِ، فَقَالَ: إِدْخَالُ السُّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِ. قِيلَ: وَمَا إِدْخَالُ السُّرُورِ عَلَى الْمُؤْمِنِ ؟ قَالَ: سَدُّ جَوْعَتِهِ [1] وَفَكُّ كُرْبَتِهِ،

[1]) دكتور / أحمد شلبي: الحياة الاجتماعية في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص٣١٢.

وَقَضَاءُ دَيْنِه » كما اعتبر سداد الدين عن العاجزين عن سداده، إحدى الحاجات الأصلية للإنسان، ذاك لأن الحاجات الأصلية للإنسان في الإسلام، هي ما يدفع الهلاك عن [1] الإنسان، تحقيقًا، أو تقديرًا.

فما يدفع الهلاك عن الإنسان، تحقيقًا، مثل النفقة، ودور السكنى، وآلات الحرب، والثياب المحتاج إليها، لدفع الحر، أو البرد. وما يدفع الهلاك عن الإنسان، تقديرًا، مثل، الدين، وآلات الحرفة، وأثاث المترل، ودواب الركوب، وكتب العلم لأهلها، وغير ذلك، مما لا بد منه للإنسان في معاشه.

وبناءً على ذلك، خصص الإسلام، جزءًا من ميزانية الضمان الاجتماعي، لسداد دين الدائنين، وتبرئة ذمة المدينين، حتى بعد موقم من كل دين، أنفقوه في غير معصية، بل ومن كل دين أنفقوه في معصية [2] لدى بعض الفقهاء.

ويستشهد على ذلك، بأدلة عديدة من أهمها، نصه سبحانه وتعالى على الغارمين ضمن آية مصارف إنفاق الزكاة.

﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ ﴾ [3] .

إذ إن الغارمين، " هم الذين استدانوا الأموال لمصالحهم الخاصة، وعجزوا عن دفعها، أو لمصالح المسلمين العامة، وذلك كالغرامات المالية في دفع الديات، وإصلاح ذات البين، ونحو ذلك مما يجمع القلوب [4] ويوحد الكلمة ". وقوله – ﷺ – السابق في من توفي، ولم يترك ثروة تفي بديونه: « أَنَا أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ

---

[1]) ابن نجيم (إبراهيم زين الدين ابن نجيم): البحر الرائق شرح كنز الدقائق الجزء الثاني، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط غير محددة ص٢٢٢ .

- الزكاة ورعاية الحاجات الأساسية، دكتور / محمد .

- الزكاة ورعاية الحاجات الأساسية، دكتور / محمد عثمان شبير، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة السادسة، العدد الرابع عشر، مرجع سابق، ص١٢٩، ١٣٠.

[2]) دكتور / يوسف إبراهيم يوسف: النفقات العامة في الإسلام، مرجع سابق، ص٢٤٦.

[3]) سورة التوبة /٦٠.

[4]) دكتور / بدوي عبد اللطيف: النظام المالي المقارن في الإسلام، مرجع سابق، ص٧٩.

مِنْ أَنْفُسِهِمْ، فَمَنْ تُوُفِّيَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ، فَعَلَيَّ قَضَاؤُهُ » رواه أحمد في مسنده والبخاري " أي فعلي بصفتي الدولة، المسؤولة عن سداد ديونه، إن تعثر.

ومنها ما روي عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى أبي بكر بن حزم (أحد ولاته) قائلاً: " إن كان من هلك وعليه دين لم يكن في خرقه (أي سفهه أو تبذيره)، فاقض عنه دينه [1] من بيت مال المسلمين. كما كتب إلى عماله (ولاته على الأقاليم): أن اقضوا على الغارمين – المدينين – فكتب إليه عامل العراق: إنا نجد الرجل له المسكن، وله الخدم، وله الفرس، وله الأثاث في بيته، وهو بعد ذلك مدين، فرد عليه عمر وقال: لا بد للرجل من المسلمين من مسكن يأوي إليه رأسه، وخادم يكفيه مهنته، وفرس، يجاهد عليه عدوه، وأثاث في بيته، ومع ذلك، فهو غارم، فاقضوا عنه ما عليه [2] من الدين.

ومنها ما رواه موسى بن بكر: أن الإمام موسى قال له: " من طلب هذا الرزق من حله، ليعود به على نفسه، وعياله، كان كالمجاهد في سبيل اللّه، فإن غلب عليه، فليستدن على اللّه وعلى رسوله ما يقوت به عياله، فإن مات، و لم يقضه، كان على الإمام قضاؤه، فإن لم يقضه كان عليه وزره، إن اللّه عز وجل يقول:

﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ﴾ [3] فهو [4] فقير مسكين معدم.

و لم يكتف الإسلام بالاهتمام بقضية سداد دين المدينين عند المستوى النظري، بل لقد طبق الإسلام ذلك عمليًا، إذ كان الرسول – ﷺ – وبعد أن أفاء اللّه عليه الفيء، يتولى قضاء ديون من مات من المسلمين، وليس عنده وفاء، كما

[1]) المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي، الطبعة الأولى جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٠، ص٢٦٣.

[2]) كتاب الجمهورية: المال في الإسلام، الطبعة الأولى، العدد الأول، مرجع سابق، ص٥٣.

[3]) سورة التوبة /٦٠.

[4]) السيد محمد باقر الصدر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص٧٠١، ٧٠٢.

بحث عمر بن عبد العزيز عن المدينين، وقام [1] بسداد الدين عنهم. إذ روي عن عمر بن عبد العزيز أنه: " أمر من ينادي في الناس كل يوم: أين المساكين ؟ أين الغارمون ؟ أين الناكحون ؟ أي الذين يريدون الزواج ؟ وذلك ليقضي حاجة كل طائفة منهم من بيت مال المسلمين [2] .

كما يستدل على ذلك أيضًا مما رواه أبو عبيد من أن " عمر بن عبد العزيز، كتب إلى عبد الحميد (أحد ولاته): أن أخرج للناس أعطياقم، فكتب إليه عبد الحميد: إني قد أخرجت للناس أعطياقم، وبقي في بيت المال مال. فكتب إليه: " أن انظر كل من أدان في غير سفه، ولا سرف، فاقض عنه. فكتب إليه: إني قد قضيت عنهم، وبقي في بيت مال المسلمين مال. فكتب إليه: " أن انظر، كل بكر ليس له مال " فشاء أن تزوجه، فزوجه وأصدق عنه. فكتب إليه: " إني قد زوجت كل من وجدت، وقد بقي في بيت مال المسلمين، مال. فكتب إليه: " بعد مخرج هذا " أن انظر من كانت عليه جزية، فضعف عن أرضه، فأسلفه ما يقوى به على عمل أرضه، فإنا لا نريدهم لعام، ولا لعامين [3] .

ولقد قسم الإسلام المدينين إلى صنفين " صنف منهم استدانوا في مصالح أنفسهم، فيدفع لهم مع الفقر دون الغنى وما يقضون به ديونهم. وصنف منهم استدانوا في مصالح المسلمين، فيدفع إليهم مع الفقر، والغنى، قدر ديونهم [4] من غير فضل.

وإذا عرفنا أنه يندرج، تحت بند الغارمين، " كل من تنزل به خسارة مالية بسبب جائحة، أو حريق، أو دين في غير معصية، ولو كان لديه مال، ولكن الدين محيط

---

[1]) دكتور / يوسف القرضاوي: شريعة الإسلام صالحة للتطبيق في كل زمان ومكان، دار الصحوة للنشر، جمهورية مصر العربية ١٣٩٣هـ، ص٥٨.

[2]) دكتور / يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٥٦٩.).

[3]) أبو عبيد: الأموال، مرجع سابق، ص٣٥٧.

[4]) علي بن محمد حبيب المصري الماوردي: الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، جمهورية مصر العربية ١٩٨٣، ص١٠٧.

به. وكذا من يتعرض، لإملاق، أو فاقة بعد غنى، ويسر [1] .

وذلك تطبيقًا لقول مجاهد – رحمه الله –: " ثلاثة من الغارمين: رجل ذهب السيل بماله، ورجل أصابه حريق، فذهب بماله، ورجل له عيال، وليس له مال، فهو يدان، ويخفف على عياله " [2] .

وعرفنا أن التوراة تبيح استرقاق أولاد المدينين في الديون التي على آبائهم المتوفين، إذا لم يتركوا ما يوفى منه ديونهم، " ففي الإصحاح ٤ من سفر الملوك الثاني أن امرأة جاءت إلى اليسع (نبي من أنبياء بني إسرائيل)، فقالت: إن زوجي مات، فأتى المرابي ليأخذ وَلَدَيَّ عبدين له – فقال اليسع لها: ماذا أصنع لك ؟ ثم بارك لها في باطية من زيت عندها، فجعلت تملأ منها حتى ملأت أوعية كثيرة، باعتها، وأوفت للدائن دينه " [3] .

كما أن التشريع الروماني قد أباح استرقاق المدين، وقتله، وحبسه، إذ نص القانون الروماني في بعض أطواره على " أن المدين، إذا عجز عن أداء دينه.. أمر من اثنين، إما أن يكون حرًّا، أو رقيقًا، فإن كان حرًّا، وقد عجز عن أداء الدين، يصبح رقيقًا، وإن كان رقيقًا، يحبس [4] أو يقتل ".

كما أن القانون الإنجليزي المعاصر، يجيز [5] سجن المدين المعسر، كما أن الفقير

[1] دكتور: محمد شوقي الفنجري: الإسلام والتأمين، الطبعة الثانية، دار عكاظ للطباعة والنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤، ص٢٧.

[2] دكتور / حمد بن عبد الرحمن الجنيدل: مناهج الباحثين في الاقتصادي الإسلامي، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص١٥٩.

[3] محمد الطاهر بن عاشور: أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٧٩، ص١٦٥.

[4] الحزب الوطني الديمقراطي: اللواء الإسلامي، السنة الثالثة، العدد ١٣١٥١ ديسمبر ١٩٨٤، جمهورية مصر العربية، ص٣.

[5] عبد السميع المصري: التأمين الإسلامي بين النظرية والتطبيق، مرجع سابق، ص٦٦.

العاجز عن سداد الضرائب في عهد قدماء المصريين، كان جزاؤه [1] أن يفرض عليه الرق.

وإذا عرفنا بالإضافة إلى ذلك كله " أنه يوجد في الهند، وسريلانكا، ودول أمريكا اللاتينية ٢٥ مليون شخص على الأقل، يعانون [2] من العبودية لقضاء الديون ".

إذا عرفنا كل ذلك، أدركنا أن تأمين الضمان الاجتماعي الإسلامي للغارمين، وقيامه بسداد الدين عنهم ليس عبثًا، وأنه بالإضافة إلى أنه مطلب إنساني، مطلب اقتصادي، وقومي.

المطلب الثالث: موقف الضمان الاجتماعي الإسلامي من خطر المرض [3] والعجز عن العمل والشيخوخة:

إن الباحث في الضمان الاجتماعي الإسلامي، يرى أن هدفه، وكما قلنا سابقًا، هو إخراج الفرد من دائرة الفقر والاحتياج إلى دائرة الاستغناء، والاكتفاء. أي توفير ما أسميناه سابقًا، مستوى الكفاية لكل فرد.

وبما أن متطلبات العلاج من الأمور التي يستلزمها، تحقيق هذا المستوى للفرد، فإن الإسلام يسعى جاهدًا أولاً لعلاج المريض، أو المصاب مقدما له كل ما يحتاجه في هذا الصدد، ماديًّا كان، أو معنويًّا – ماديًّا، بإعطاء المريض، وبصفة أساسية ما يحتاجه من دواء.

---

[1]) دكتور / رشيد حسن خليل: مفهوم المساواة في الإسلام دراسة مقارنة، دار الرشيد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية ١٣٩٣هـ، ص٤٨.

[2]) كتاب الجمهورية: المال في الإسلام، العدد الأول، مرجع سابق، ص٥٤.

[3]) كان الرسول صلى اللَّه عليه وسلم يستعيذ بالله من الأمراض، وبخاصة ما يكون منها مخزيا، مزمنا، أو شاقا، إذ ورد عن أنس أن النبي صلى اللَّه عليه وسلم كان يقول: " اللهم إني أعوذ بك من البرص، والجنون، والجذام، وسيئ الأسقام. رواه أبو داود بسند صحيح .

انظر دكتور / لبيب السعيد: العمل الاجتماعي مدخل إليه ودراسة لأصوله الإسلامية، الطبعة الخامسة، دار عكاظ للطباعة والنشر، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٠ هـ ١٩٨٠م، ص١٦٩.

ومعنويًّا، بتحسين الناحية النفسية للمريض، وذلك، برفع روحه المعنوية، بطرق عديدة من أهمها:

(أ) زيارة المريض، فلقد روى أبو هريرة أن رسول اللَّه – ﷺ –، ذكر أن من حق المسلم على المسلم خمسا، وَعَدَّ منها: عيادة المريض. كما يقول الرسول – ﷺ –: « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: " يَا ابْنَ آدَمَ، مَرِضْتُ فَلَمْ تَعُدْنِي. قَالَ: يَا رَبِّ، كَيْفَ أَعُودُكَ، وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ؟ قَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ عَبْدِي فُلاَنًا مَرِضَ فَلَمْ تَعُدْهُ ؟ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ، لَوَجَدْتَنِي عِنْدَهُ » [1] ؟ رواه مسلم.

كما يوصي أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، عامله أبا موسى الأشعري، بقوله: (وعد مرضى المسلمين، واشهد جنائزهم [2] وافتح لهم بابك.. إلخ). و لم يكتف عمر عند حد إيصاء ولاته بذلك، بل كان يراقب بنفسه، مدى تنفيذ ولاته لتلك التوصيات ويحاسبهم على ذلك، إذ كان يسأل القوم عن أميرهم: هل يعود المرضى ؟ هل يعود العبد ؟ كيف صنيعه بالضعيف ؟ [3] وهل يجلس على بابه ؟. كما يثبت التاريخ الإسلامي " أنه كان إذا بلغه أن عامله لا يعود المريض، ولا يدخل عليه الضعيف، نزعه أي عزله " [4] .

(ب) استئجار اثنين يذهبان كل يوم إلى المستشفى، يقفان بجانب المريض، يتحدثان بكلام خافت، يسمعه المريض من حيث يوهمانه أنهما يتكلمان سرًّا عنه، فيقول أحدهما للآخر: ما رأيك في هذا المريض اليوم ؟ كيف حاله ؟

---

[1]) هذا جزء من حديث رواه مسلم عن سويد بن سعيد عن مروان بن معاوية عن عاصم الأحول عن محمد بن حاتم بن ميمون عن بهز عن حماد بن سلمة عن ثابت عن أبي رافع عن أبي هريرة قال: قال رسول اللَّه صلى اللَّه عليه وسلم: إن اللَّه عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضت.. إلخ انظر دار الريان للتراث: صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى، الجزء السادس عشر، القاهرة ١٩٨٧م ص ١٢٥، ١٢٦.

[2]) دكتور / أحمد إبراهيم أبو سن: الإدارة في الإسلام، المطبعة العصرية، دبي ١٩٨١، ص ١٠٧.

[3]) الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، المجلد الأول، مرجع سابق، ص ١٤٦.

[4]) دكتور / عابدين أحمد سلامة: الحاجات الأساسية وتوفيرها في الدول الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٠٥ .

- دكتور / أحمد إبراهيم أبو سن: الإدارة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣١.

فيقول الآخر: إني أراه أحسن منه بالأمس، فوجهه مشرق، وعيونه متألقة، ثم ينصرفان، وقد سمع المريض كلامهما بعد أن أوحيا إليه ما يعتقد في نفسه التقدم نحو [1] الشفاء.

وبعد أن يقوم الإسلام، بتقديم هذا المستوى الرفيع من العلاج المادي، والمعنوي، للمريض، والمصاب، ينظر – هل شفي المريض، أو المصاب، وعاد إلى حلبة الإنتاج، واستطاع إغناء، وكفاية نفسه، أم لا ؟

فإن شفي المريض، أو المصاب، واستطاع إغناء، وكفاية نفسه، كان بها، وإلا فله ولكل عاجز عن العمل، ولكل من صار شيخًا، غير قادر على كفاية نفسه، مسلمًا، أم ذميًا من ميزانية الضمان الاجتماعي ما يكفل لكل منهم المستوى اللائق، والكريم من المعيشة وما يؤمنهم ضد خطر الأمراض، والعجز عن العمل، والشيخوخة.

ويستدل على ذلك على المستوى النظري من أدلة عديدة من أهمها:

قوله تعالى :

﴿ وَكَأَيِّن مِّن دَآبَّةٍ لَّا تَحۡمِلُ رِزۡقَهَا ٱللَّهُ يَرۡزُقُهَا وَإِيَّاكُمۡ ﴾ [2] .

أي وكثير من الدواب التي تعيش معكم على الأرض لا تستطيع لضعفها أن تحمل رزقها، وتنقله، لتأكله، أو تدخره – اللّه يهيئ لها أسباب رزقها، وحياتها، ويهيئ لكم أسباب رزقكم [3] وحياتكم. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن اللّه سبحانه وتعالى قد تعهد طبقًا لتلك الآية بضمان رزق من يعجز عن الكسب من الأفراد، لمرض، أو عجز، أو شيخوخة، أو غيره، كما ضمن رزق من يعجز عن الكسب من الدواب.

– ما كتبه الإمام الزهري، لعمر بن عبد العزيز عن مواضع السنة في الزكاة، حيث

---

[1]) عبد اللّه ناصر علوان: التكافل الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٠.

[2]) سورة العنكبوت /٦٠.

[3]) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية: المنتخب في تفسير القرآن الكريم، مرجع سابق، ص ٥٩٩.

قال: " إن فيها نصيبًا للزمنى، والمقعدين، ونصيبًا لكل مسكين به عاهة لا يستطيع عيلة، (أي إعالة نفسه)، ولا تقلبًا في الأرض [1] إلخ ".

وما كتبه عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطأة، والي البصرة، إذ كتب إليه يقول: " وانظر من قبلك من أهل الذمة، قد كبرت سنه، وضعفت قوته، وولت عنه المكاسب، فأجر عليه من بيت مال المسلمين [2] ما يصلحه ".

كما يستدل على ذلك على المستوى العملي والتطبيقي من أدلة عديدة أيضًا من أهمها:

– ما ذكره ابن سعد في طبقاته: أن رسول اللّه ﷺ –، كان يأمر من كانت به علة أن يأتيه، فيسأله عن علته، وبعد ذلك، يحيله على العلاج، كما أحال سعد بن أبي وقاص إلى الحارث بن كلدة، الطبيب المشهور، ليعالجه، وكما أمر جماعة من الناس جاءوا إليه، وشكوا ألم الطحال، فأمرهم أن يقيموا عند إبل الصدقة، وأن يشربوا من ألبانها، حتى [3] يصحوا ".

– ما رواه التاريخ الإسلامي من أن الإمام عَليًّا – رضي الله عنه – مر بشيخ، كفيف، يسأل، فقال أمير المؤمنين: ما هذا ؟ فقيل له: يا أمير المؤمنين إنه نصراني، فقال الإمام: استعملتموه، حتى إذا كبر، وعجز، منعتموه، أنفقوا عليه من بيت المال [4] .

كما كتب عمر بن عبد العزيز إلى الأمصار: " أن يرفعوا إليه اسم كل أعمى، أو مقعد، أو به فالج، أو زمانة، تحول بينه، وبين الصلاة، ثم أمر لكل أعمى

[1]) دكتور / يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٨٨١.

[2]) المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي: الاقتصاد الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٥٦، ٢٥٧.

[3]) دكتور / محمد الصادق عفيفي: المجتمع الإسلامي وفلسفته المالية والاقتصادية، الجزء الثاني، مكتبة الخانجي، جمهورية مصر العربية، ١٩٨٠، ص٣٣٤.

[4]) السيد محمد باقر الصدر: اقتصادنا، مرجع سابق، ص٧٠٥.

بقائد، ولكل اثنين من الزمنى [1] بخادم. كما خصص راتبًا شهريًا، للعاجزين [2] عن العمل، والمسنين.

كما أعطى الوليد بن عبد الملك المجذومين، حتى أغناهم عن سؤال الناس، وأعطى كل مقعد خادمًا [3] وكل ضرير، قائدًا. كما صالح خالد بن الوليد أهل الحيرة على كفالة كل عامل، ضعف عن العمل، لكبر، أو مرض، أو افتقر، بطرح الجزية عنه، وإعالته هو، وعياله من بيت مال المسلمين [4] .

المطلب الرابع: موقف الضمان الاجتماعي الإسلامي من خطر البطالة:

ببحث موقف الضمان الاجتماعي الإسلامي من خطر البطالة، نجد أن الدولة الإسلامية، ممثلة في أولي الأمر فيها، ملتزمة أصلاً، وبصفة مستمرة، بتوفير فرص العمل لكل من هو قادر على العمل، وليس لديه عذر شرعي، إسلامي يمنعه من العمل وذلك كصمام أمن مبدئي، لتأمين الأفراد من خطر البطالة. ويشهد على ذلك قول أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، لنائبه على أحد الأقاليم: " إن اللَّه قد استخلفنا على عباده، لنسد جوعتهم، ونستر عورتهم، ونوفر لهم حرفتهم، فإذا أعطيناهم هذه النعم، تقاضيناهم شكرها. يا هذا إن اللَّه خلق الأيدي لتعمل، فإذا لم تجد في الطاعة عملاً، التمست في المعصية أعمالاً، فاشغلها بالطاعة، قبل [5] أن تشغلك بالمعصية ".

---

[1]) نظم الحكم والإدارة في الإسلام مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، علي علي منصور، مجلة منبر الإسلام، السنة ٢٤، العدد ٢٠ يونيه ١٩٦٦، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، جمهورية مصر العربية، ص٤٠.

[2]) مراد محمد علي: الأساليب الإدارية في الإسلام، دار الاعتصام، جمهورية مصر العربية، ط غير محددة، ص٤٠.

[3]) دكتور / لبيب السعيد: العمل الاجتماعي مدخل إليه ودراسة لأصوله الإسلامية، مرجع سابق، ص٩ .

- الندوة العالمية للشباب الإسلامي: الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، المجلد الأول، مرجع سابق، ص١٤٦.

[4]) دكتور / محمد عبد المنعم عفر: السياسات الاقتصادية في الإسلام، الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، جمهورية مصر العربية ١٩٨٠، ص٢٠٥.

[5]) محمد الغزالي: ظلام من الغرب، دار الكتاب العربي، جمهورية مصر العربية، ط غير محددة، ص١٣٩.

فإن حدث، وبصفة استثنائية، عجز اضطراري في فرص العمل، وتعطل بعض العمال، فإن ميزانية الضمان الاجتماعي لا تنسى المحتاج من هؤلاء العمال، بل تعطي من عادته الاحتراف منهم ما يشتري به حرفته، أو آلات حرفته، قلت قيمة ذلك، أم كثرت، ويكون مقدار العطاء بحيث يحصل له من ربحه ما يفي بكفايته غالبًا تقريبًا، ويختلف ذلك باختلاف الحرف، والبلاد، والأزمان، والأشخاص.

وعلى سبيل المثال، وكما يرى البعض أن " من يبيع البقل، يعطى خمسة دراهم، أو عشرة، ومن حرفته بيع الجواهر، يعطى عشرة آلاف درهم مثلاً، إذا لم يتأت له الكفاية بأقل منها ومن كان تاجرًا، أو خبازًا، أو عطارًا، أو صرافًا أعطي بنسبة ذلك، ومن كان خياطًا، أو نجارًا، أو قصابًا، أو غيرهم من أهل الصنايع أعطي ما يشتري به من الآلات التي تصلح لمثله، وإن كان من أهل الضياع (المزارع)، يعطى ما يشتري به ضيعة، أو حصة في ضيعة، تكفيه غلتها على الدوام. أما من لم يكن محترفًا، ولا يحسن صنعة، ولا تجارة، ولا شيئًا من أنواع المكاسب، فيعطى من ميزانية الضمان الاجتماعي، كفاية العمر الغالب [1] لأمثاله في بلاده. ويستشهد على كفالة الضمان الاجتماعي الإسلامي للمتعطلين، المحتاجين الذين أجبروا على التعطل، لعدم توافر فرص العمل بما فعله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب مع أحد العمال الذي سرق لعدم وجود فرصة العمل التي تكفيه حاجته، إذ قال: " اذهب يا أخا العرب ولا تعد لمثلها، ثم التفت إلى أصحابه، وقال: " أجروا عليه من بيت المال [2] إلى أن يجد عملاً ".

وإذا كان الأمر كذلك، وكان الإسلام يوفر فرص العمل أساسًا لكل قادر، فإن اضطر المجتمع الإسلامي إلى البطالة، قدم ضمانه الاجتماعي للمحتاجين المتعطلين من أصحاب الحرف ما يمكنهم من شراء وسائل، وآلات العمل، والعودة مرة ثانية إلى مجال الإنتاج، وكفاية أنفسهم بأنفسهم، كما قدم لغير المحترفين منهم ما يكفيهم ويغنيهم عن الناس، فإن الخوف من خطر البطالة في ظل الضمان الاجتماعي الإسلامي سوف يتلاشى، ويزول.

---

[1]) دكتور / يوسف القرضاوي: فقه الزكاة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٥٦٤، ٥٦٥.

[2]) دكتور / مصطفى الرافعي: الإسلام ومشكلات العصر، مرجع سابق، ص٨٩.

المطلب الخامس:

موقف الضمان الاجتماعي الإسلامي من خطر الوفاة، ويتم الأبناء، واحتياجهم:

بالنظر إلى اليتيم الفقير، نجد أن مشكلته، وكما قلنا سابقًا، ذو شقين: يتم من جهة، وفقر، واحتياج من جهة أخرى. كما أن حل مشكلته أيضًا ذو شقين رعاية معنوية لليتيم، تغدق عليه العطف، وتعوضه حنان الأبوة من جهة، ورعاية مادية توفر له ما يكفيه، وتنسيه مرارة الفقر، والعوز من جهة أخرى.

وببحث موقف الإسلام من تلك القضية، نجده، قد أحسن رعاية اليتيم معنويًا، كما أحسن رعايته ماديًا على النحو التالي:

أولاً: الرعاية الإسلامية المعنوية لليتامى:

يقول اللَّه تعالى: ﴿ أَرَءَيْتَ ٱلَّذِى يُكَذِّبُ بِٱلدِّينِ . فَذَٰلِكَ ٱلَّذِى يَدُعُّ ٱلْيَتِيمَ ﴾ [1] .

﴿ فَأَمَّا ٱلْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ﴾ [2] .

﴿ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا وَبِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ ﴾ [3] .

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ ﴾ [4] .

ويقول الرسول – ﷺ – « لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيرَنَا » .

« مَنْ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رَأْسِ يَتِيمٍ، رَحْمَةً، كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ شَعْرَةٍ مَرَّتْ عَلَى يَدِهِ [5] حَسَنَةً » .

بالنظر إلى تلك النصوص، يتضح مدى الرعاية المعنوية التي يقدمها الإسلام لليتيم، إذ يبين اللَّه سبحانه وتعالى في الآية الأولى أن مجرد دع اليتيم أي " إهانته، وزجره، غلظة لا تأديبًا "، تكذيب للدين، وصفة من صفات الضالين المكذبين بالجزاء، والحساب، يوم القيامة. كما طالبنا اللَّه تعالى في الآية الثانية ولما لإهانة اليتيم،

---

[1]) سورة الماعون /١ – ٢.

[2]) سورة الضحى /٩.

[3]) سورة النساء /٣٦.

[4]) سورة البقرة /٨٣.

[5]) عبد اللّه ناصح علوان: التكافل الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢.

من هذه البشاعة في الجرم، بعدم قهر اليتيم أي عدم إذلاله. كما طالبنا في باقي الآيات، بالإحسان إلى اليتيم، وحسن معاملته، قارنا طلب الإحسان إليه، بطلب الإحسان للوالدين، وذوي القربى، وفي هذا ما فيه من تكريم لليتيم، ومراعاة لشعوره.

كما طالبنا الرسول – ﷺ – في الحديثين المذكورين، بالعطف على اليتيم، والرحمة به، مشيرًا مرة إلى تعارض القسوة على الصغار مع صفات وخلق المسلم، وإذا كان الأمر كذلك لمجرد صغر الصغار، فإنه يكون كذلك لصغرهم، ويتمهم من باب أَوْلى. ومشيرًا مرة أخرى، لمدى الثواب الذي يناله، كل من يعطف على اليتيم، ويحنو عليه، ولو بمجرد مس رأسه، إذ ستقدر حسناته بمقدار عدد الشعرات التي مستها يده من رأس اليتيم. وإذا عرفنا أن متوسط عدد الشعرات في الرأس الأشقر ١٤٠ ألف شعرة، وفي البني، ١١٠ ألف شعرة [1] وفي الأحمر ٩٠ ألف شعرة، أدركنا ما في وضع اليد على رأس اليتيم، رحمة به من حسنات كثيرة.

ومن كل ذلك يبدو إلى أي مدى حافظ الإسلام على معنويات ومشاعر وأحاسيس اليتامى، وإلى أي مدى، أَمَّنَ الآباء تجاه الخوف من سوء معاملة أبنائهم، وتحطم معنوياتهم من بعدهم.

ثانيًا: الرعاية الإسلامية المادية لليتامى:

لتحقيق الإسلام، للرعاية المادية لليتامى، اتبع أسلوبين أساسيين أولاهما، يسمى أسلوب الوقاية، وثانيهما، يسمى أسلوب العلاج، وفيما يلي إيضاح كل منهما.

أ – الرعاية الإسلامية المادية لليتامى، باتباع أسلوب الوقاية:

المجموعة الأولى من النصوص:

يقول الرسول – ﷺ –: « إِنَّ اللَّهَ سَائِلٌ كُلَّ رَاعٍ عَمَّا اسْتَرْعَاهُ حَفِظَ

[1] دار عكاظ للمطبوعات والنشر، منشورات إحصائية، جدة، المملكة العربية السعودية ١٤١٠هـ.

أَمْ ضَيَّعَ » [1] « وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ » [2] « كَفَى بِالْمَرْءِ إِثْمًا أَنْ يُضَيِّعَ مَنْ يَقُوتُ » [3] كما يقول ابن تيمية: " والإنسان ليس له أن يصرف المال إلا فيما ينفعه في دينه [4] أو دنياه [5] ". كما يقول ابن حزم: " ولا تنفذ هبة، ولا صدقة، لأحد إلا فيما أبقى له، ولعياله غنى، فإن أعطى، مالا يبقى لنفسه، وعياله [6] بعده، غنى فسخ كله ".

كما يقول – ﷺ – لسعد بن أبي وقاص، حين سأله، كم يتصدق ؟ « الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ، إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ، خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً، يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ » [7] " الإِضْرَارُ فِي الْوَصِيَّةِ [8] مِنَ الْكَبَائِرِ ".

المجموعة الثانية من النصوص:

أثبت التاريخ الإسلامي " أن نظام المعاش في الإسلام، يمتاز عن مثيله في العصور الحاضرة، إذ كان معاش الشخص، أو عطاؤه يعطى له في حياته، ولورثته كاملاً بعد مماته لا يستقطع [9] منه شيء ".

---

[1]) رواه ابن حبان في صحيحه انظر عبد اللّه ناصح علوان: التكافل الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص٤٠.

[2]) هذا جزء من حديث رواه مسلم عن قتيبة بن سعيد عن ليث ح ومحمد بن رمح عن الليث عن نافع عن ابن عمر أن النبي صلى اللّه عليه وسلم قال: ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته.. الخ .

انظر – دار الريان للتراث: صحيح مسلم بشرح النووي الطبعة الأولى، الجزء الثاني عشر، القاهرة ١٩٨٧، ص٢١٣.

[3]) رواه مسلم وأبو داود انظر المرجع السابق، ص٤٠.

[4]) ابن تيمية: نظرية العقل، دار المعرفة، بيروت، لبنان من غير تاريخ، ص٦٨، ٦٦.

[5]) ابن حزم (علي بن أحمد بن سعيد): المحلى، الجزء العاشر، مكتبة الجمهورية العربية، جمهورية مصر العربية ١٩٦٨، ص١٠٣.

[6]) ابن حزم (علي بن أحمد بن سعيد): المحلى، الجزء العاشر، مكتبة الجمهورية العربية، جمهورية مصر العربية ١٩٦٨، ص١٠٣.

[7]) هذا جزء من حديث رواه يحيى بن يحيى التيمي عن إبراهيم بن سعد عن ابن شهاب عن عامر بن سعد عن أبيه (سعد بن أبي وقاص).

انظر: دار الريان للتراث: صحيح مسلم بشرح النووي، الطبعة الأولى، الجزء الحادي عشر، القاهرة ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م ص٧٦، ٧٧.

[8]) دكتور / مصطفى الرافعي: الإسلام ومشكلات العصر، مرجع سابق ص٨٢.

[9]) دكتور / بدوي عبد اللطيف: النظام المالي المقارن في الإسلام، مرجع سابق، ص٩٦.

المجموعة الثالثة من النصوص:

يقول – ﷺ – « أَنَا وَكَافِلُ الْيَتِيمِ [1] فِي الْجَنَّةِ كَهَاتَيْنِ "، وَأَشَارَ بِإِصْبَعَيْهِ، يَعْنِي السَّبَّابَةَ، وَالْوُسْطَى » « أَلاَ مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا لَهُ مَالٌ، فَلْيَتَّجِرْ لَهُ، وَلاَ يَتْرُكْهُ، حَتَّى تَأْكُلَهُ الصَّدَقَةُ » [2] كما يقول اللَّه تعالى:

﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ مَالَ ٱلْيَتِيمِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ﴾ [3] .

كما يقول – ﷺ : « اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ. قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَمَا هُنَّ ؟ قَالَ: الشِّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسِّحْرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ، وَأَكْلُ الرِّبَا، وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ، وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ، وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلاَتِ » [4] كما يقول اللَّه تعالى:

﴿ وَٱبْتَلُواْ ٱلْيَتَـٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُواْ ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ ۖ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ ۚ وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ ۖ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ [5] .

من المجموعات الثلاثة السابقة من النصوص، يلاحظ أن الإسلام يحاول تأمين اليتامى من الناحية المادية، باستخدام، أسلوب الوقاية أي الأسلوب الذي يقي اليتامى الفقر والحاجة، فحث الآباء، وطالبهم، بداءة، وكما يبدو من المجموعة الأولى من النصوص، بأن يؤدوا واجبهم نحو أولادهم، وذلك بإغنائهم،

[1]) عبد اللَّه ناصح علوان: التكافل الاجتماعي في الإسلام، مرجع سابق، ص٦٢.

[2]) رواه الترمذي والبيهقي، انظر ابن الأثير: جامع الأصول في أحاديث الرسول، الجزء الرابع مرجع سابق، ص٦٢٨.

[3]) سورة الإسراء /٣٤.

[4]) هذا الحديث رواه البخاري ونصه حدثنا عبد العزيز بن عبد اللَّه قال: حدثني سليمان بن بلال عن ثور بن زيد المدني عن أبي الغيث عن أبي هريرة رضي اللَّه عنه عن النبي صلى اللَّه عليه وسلم قال: (اجتنبوا السبع الموبقات... الخ .

انظر – الإمام أبي عبد اللَّه محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي ضبط وتعليق دكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري، الطبعة الرابعة، الجزء الثالث، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ١٩٩٠ م ص ١٠١٧.

[5]) سورة النساء /٦.

وعدم تركهم فقراء، محتاجين، إذ إن ترك الأولاد، فقراء، محتاجين، وبلا شك تضييع لهم، وتضييعهم، وكما نصت الأحاديث المذكورة، جريمة كبرى، يسأل عنها مرتكبها يوم القيامة، كما منع الآباء من التصرف السيئ في تركاتهم، أثناء حياتهم، فلا تبذير، ولا إسراف مثلا، ولا إنفاق للمال إلا فيما فيه النفع له ولورثته، دينا، ودنيا، كما أبطل هبات الآباء، وصدقاتهم إلا إذا لم تخل، بغنى أولادهم من بعدهم. كما منعهم أيضًا من الوصية في المال، بأكثر من الثلث، مهما بلغت تركاتهم، لأن الوصية حينئذ، تؤدي إلى إضرار الورثة، والإضرار في الوصية، كبيرة من الكبائر. كما منع الإسلام استئثار بعض الورثة، بالتركة دون البعض.

وبالمقارنة بين المنهج الإسلامي من هذه الزاوية، وغيره من المناهج، ندرك مدى حكمة المنهج الإسلامي، وحسبنا أن نعرف أن " بعض التشريعات القديمة، والحديثة، قد جرت على إعطاء صاحب المال، حق التصرف بالوصية في جميع ماله ولغير ورثته الطبيعيين، كالوصية للكلاب والقطط، كما أعطته الحق في أن يوصي لأي جهة، مهما كانت محرمة، كالبغايا، وأندية الميسر، كما جرت بعض النظم الأخرى على جعل المال كله، للابن الأكبر، كما هو الشأن في النظام الإنجليزي أو على جعل نصيب الابن الأكبر على الضعف من نصيب من يصغره من إخوته، كما هو الحال في نظام التوريث عند اليهود، أو على إلغاء الميراث كلية [1] كما هو الحال في النظام الماركي.

كما أعطى الإسلام، وكما يبدو من المجموعة الثانية من النصوص معاش الشخص المتوفى، كاملاً لورثته بعد وفاته، بدون استقطاع، حتى يظل الوضع الاقتصادي للورثة على ما كان عليه، قبل موت مورثهم ولا يفتقر الأيتام بعد الغنى.

كما حض الإسلام، وكما يبدو من المجموعة الثالثة من النصوص على كفالة اليتيم

---

[1]) انظر دكتور / سعيد أبو الفتوح محمد بسيوني: الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية مرجع سابق، ص٢٩٩، ٣٠٠ .

- دكتور / أحمد شلبي: تاريخ الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامي، الطبعة الخامسة، مكتبة وهبة، جمهورية مصر العربية، ١٩٨٦، ص٥١.

ورعايته، واعدا أوصياء اليتامى، وكافليهم، بالجنة، وقرب المترلة فيها من الرسول – ﷺ – كما أمر الأوصياء، بالإنفاق الرشيد على اليتامى، والتثمير السليم، لأموالهم، وعدم تعطيلها، وتبديدها. كما منعهم من الأكل منها إلا عند الحاجة وَبِقَدَرٍ. كما منع الآخرين من أكل مال اليتيم. كما أمر برد الأموال لليتامى بعد نضجهم، واختبارهم، والاطمئنان على صلاحهم في دينهم وحفاظهم على أموالهم.

وفي هذا المجال يقول الرملي: يختبر ولد التاجر، بالبيع، والشراء. وولد الزارع، بالزراعة، والنفقة على القوام بها. وولد المحترف بما يتعلق بحرفته أو حرفة أبيه. ونقل الماوردي: أنه يدفع إليه نفقة يوم، لمدة شهر، ثم نفقة أسبوع، لمدة شهر، ثم نفقة شهر. وتختبر المرأة بما يتعلق بالغزل، والقطن لمن تخرج، ويصون الأطعمة [1] .

كما يقول الفقهاء أيضًا في هذا المجال: " إذا بلغ الغلام، مصلحا لدينه، وماله انفك الحجر عنه، فيسلم إليه ماله الذي [2] تحت يد وليه ".

ب – الرعاية الإسلامية المادية لليتامى، باتباع أسلوب العلاج:

يقول اللّه تعالى:

﴿ ۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [3] .

كما يقول – ﷺ – وكما سبق: « مَنْ تَرَكَ ضَيَاعًا فَلْيَأْتِني، فَأَنَا مَوْلَاهُ » [4] .

كما يقول اللّه تعالى:

﴿ ۞ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ ﴾ [5] .

---

[1]) الرملي (شمس الدين محمد بن أبي المباشر): نهاية المحتاج، الجزء الرابع، المكتبة الإسلامية، غير محددة التاريخ ص٣٥٢.

[2]) الحافظ ابن كثير: تفسير القرآن الكريم، الجزء الأول، دار إحياء الكتب العربية، ص٤٥٢، ٤٥٣.

[3]) سورة التوبة /٦٠.

[4]) الإمام أبو عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، ضبط وتعليق الدكتور / مصطفى البغا: صحيح البخاري، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص٨٤٥.

[5]) سورة الأنفال /٤١.

كما يثبت التاريخ الإسلامي أن عمر بن عبد العزيز، قد أجرى على كل يتيم لا عائل له، رزقا من بيت المال [1] .

كما أن الخليفة المنصور، وَلَّى عامله بالبصرة، الإجراء على القواعد من النساء اللواتي لا أزواج لهن، وعلى [2] العميان، والأيتام.

من النصوص السابقة، نلاحظ أن الإسلام، قد لجأ أخيرًا لإصلاح أحوال اليتامى إلى أسلوب العلاج أي إغناء اليتامى [3] الذين لم يوفق آباؤهم في توقيتهم، شر الفقر والحاجة، فخصص لهؤلاء من ميزانية الضمان الاجتماعي ما يكفل لهم حد الكفاية وما يضمن لهم، المستوى، اللائق والكريم من المعيشة، ويدل على ذلك *قوله تعالى* :

﴿ وَٱلْمَسَٰكِينِ ﴾ [4] في الآية الكريمة الأولى، إذ إن هؤلاء اليتامى لا يدخلون فقط ضمن هذه الفئة، لأنهم من أهل العوز والحاجة، بل إنهم يمثلون النوع المقدم من فئة المساكين [5] في أخذ ما يكفيهم، لأنهم أضافوا إلى صفة المسكنة، نتيجة لعوزهم، واحتياجهم، صفة اليتم، نتيجة لصغرهم، وفقد آبائهم.

ويؤكد ذلك قوله – ﷺ –: « مَنْ تَرَكَ ضَيَاعًا فَلْيَأْتِني، فَأَنَا مَوْلاَهُ » .

---

[1]) نظم الحكم والإدارة في الإسلام مقارنة بين الشريعة الإسلامية والقوانين الوضعية، علي علي منصور، مجلة منبر الإسلام، مرجع سابق، ص٤٠.

[2]) دكتور / لبيب السعيد: العمل الاجتماعي مدخل إليه ودراسة لأصوله الإسلامية، مرجع سابق، ص٧٧.

[3]) يلاحظ أن إغناء اليتامى لا يعني فقط، توفير الضروريات لهم من مطعم، ومشرب، وملبس، ومسكن، بل يشمل أيضًا كل ما لا بد منه لليتيم، بحسب حاله من تعليم، وعلاج، ومستلزمات زينة، فلقد نص فقهاء المالكية: على أن اليتيمة المحتاجة تعطى من الزكاة ما تصرفه في الأمتعة، والحلي وما تتزين به، مما هو ضروري من ضروريات النكاح. كما نص الشافعية وغيرهم: على أن الثياب التي يحتاج إليها الفرد للتجميل في الجمع، والأعياد من الحاجات الأساسية .

انظر الزكاة ورعاية الحاجات الأساسية، دكتور / محمد عثمان شبير، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، مرجع سابق، ص١٥١.

[4]) سورة التوبة /٦٠.

[5]) على الرغم من أن للمسكين تعاريف عديدة، فقد اتفق الفقهاء على أن المساكين هم أهل العوز والحاجة. انظر دكتور / يوسف القرضاوي: مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، مرجع سابق، ص ٨٨.

أي من ترك ذرية ضعافا، فليأتني بصفتي الدولة، الكافلة له المتحملة مسؤولية توفير مستواه اللائق من المعيشة.

و لم يكتف الإسلام بميزانية الضمان الاجتماعي، سدادا لحاجات اليتامى، وتأمينًا لهم من العوز، بل جعل له حقًّا أيضًا في مال الفيء كما يبدو من الآية الكريمة الثانية، وفي هذا ما فيه من تأكيد لحق اليتامى المحتاجين في الحصول على ما يكفيهم.

و لم يقف الإسلام في سعيه نحو إغناء اليتيم وتأمينه ضد خطر الفقر، والاحتياج عند المستوى النظري، بل لقد طبق ذلك عمليًا، كما هو واضح من النصيبين الآخرين، إذ خصص عمر بن عبد العزيز، والخليفة المنصور لكل يتيم ما يكفيه من بيت المال.

والخلاصة التي نخلص إليها من كل ذلك أن الإسلام، قد أحسن رعاية اليتامى معنويًّا، وماديًّا، وأَمَّنَهم، وآباءهم، كاملا ضد خطر وفاة الآباء، واحتياجهم من بعدهم.

الخلاصة:

نخلص من كل ما ورد في هذا البحث إلى استخلاص الآتي:

(*) أن الضمان الاجتماعي ليس جديدًا على الإسلام، بل هو ركن أساسي من أركان نظامه الاقتصادي والاجتماعي ظهر بظهوره، ومستمر باستمراره.

(*) أن المقارنة بين الضمان الاجتماعي الوضعي، والضمان الاجتماعي الإسلامي من حيث، مدى فعالية كل منهما، تكشف تفوقًا كبيرًا للضمان الاجتماعي الإسلامي على الضمان الاجتماعي الوضعي ليس فقط على المستوى النظري من حيث البنية التركيبية لنظام الضمان الاجتماعي، بل وعلى المستوى العملي والتطبيقي من حيث، القدرة على مواجهة المخاطر التي يتعرض لها الأفراد، والتغلب على تلك المخاطر.

(*) أن تفوق الضمان الاجتماعي الإسلامي، وعلى هذا النحو على الضمان الاجتماعي الوضعي، مرهون من جهة، بجدية تطبيق المنهج الإسلامي في جميع المجالات بصفة عامة، وفي مجال رعاية الدولة للمحتاجين، بصفة خاصة، ومرهون من جهة أخرى، بمدى أمن واستقرار، المجتمع الإسلامي.

(*) وعليه، فإن من اللازم، الإسراع بتطبيق المنهج الإسلامي بكل جدية، بصفة عامة، وفي مجال تحصيل الأموال، وإنفاقها، وخصوصًا، الزكاة، بصفة خاصة.



شرح منظومة الألغاز النحوية

للملا عصام الإِسفراييني

تحقيق الأستاذ الدكتور

علي حسين البواب

الأستاذ في قسم النحو والصرف وفقه اللغة

بكلية اللغة العربية بالرياض

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علي سيّد الأنبياء والمرسلين بعد:

فإن **فنّ " الألغاز النحوية " أحد الفنون التي ألّف فيها العلماء** . والألغاز ضربان:

أحدهما: أبيات من الشعر جاءت على غير الشائع المألوف، وتحتاج إلى تفسير وتوضيح، وقد جمع العلماء مثل هذه الأشعار في كتب منها " الإفصاح " للفارقي، وممّا جاء فيه:

قـــال الوشـــاةُ أبـــى وصـــالَك مَـــن بـــه   كـــــنت الـــــضنينَ وشـــــفَّكَ البُرَحـــــاءِ

أي (وشفّ كالبرحاء).

وقول الشاعر:

أتانـــا عبيـــدِ اللَّـــه فـــي أرضِ قومِنـــا   ولـــم يأتِنـــا ذاك الكـــذوبُ الموبَّخـــا

وتفسيره أن (أتانا) مثنى أتان. ونصب (الموبّخا) على الذمّ [1] .

والثاني: ألغاز تساق – نثرًا أو شعرًا – يُطلب تفسيرها والإجابة عليها، وقد ألّف في هذا النوع: الزمخشري والسخاوي وغيرهما [2] .

ومن النوع الثاني الرسالة التي أقدّم لها.

* * *

ومؤلف هذه الرسالة عبد الملك بن جمال الدين بن صدر الدين، العصامي، الإسفراييني، الشهير بالملاّ عصام . ولد بمكة المكرمة سنة ٩٧٨هـ، وأخذ عن والده

---

[1]) الإفصاح للفارقي ٧٠، ١٤٨.

[2]) ينظر الأشباه والنظائر للسيوطي (الطراز في الألغاز) ٣/٣ وما بعدها.

وعمه القاضي علي بن صدر الدين وغيرهما، وذاع صيته واشتهر، وغدا من علماء عصره، ووصف بخاتمة المحققين، وتلمذ له عدد من العلماء، وألف كثيرًا من الكتب في الحديث والنحو والبلاغة والأدب والعروض وغيرها، وتوفي بالمدينة المنورة سنة ١٠٣٧هـ [١] .

أما الرسالة فهي أرجوزة وشرحُها للمؤلف نفسه، تقع الأرجوزة في أربعين بيتًا: الأول توطئة، والأخير خاتمة. وتحوي هذه الأبيات تسعة وأربعين لغزا، ففي كلّ من البيتين السادس عشر والرابع والعشرين ثلاثة ألغاز، وفي كل واحد من الأبيات الرابع والثاني عشر والرابع عشر والسابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر والثاني والثلاثين لغزان، وفي غيرها نجد كلّ بيت يحوي لغزًا واحدًا.

وتدور الألغاز حول الاستفسار عن مسألة نحوية غير مشهورة، أو جاءت على خلاف المتّفق عليه، أو شاهد نادر. وقد قام المؤلف بشرح الأبيات وحلّها، وبيان ما يتضمّنه كلّ بيت منها وهو يعزو المسائل إلى مصادرها، ويورد الشواهد.

وقد حقّقت الكتاب عن مخطوطة تحتفظ بها مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، تحت الرقم ٦٤٩٨. وهي في تسع ورقات في كلّ صفحة ثلاثة وعشرون سطرًا، خطّها نسخي معتاد لم يذكر اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ، ولكنها تعود إلى القرن الحادي عشر تقديرًا.

وقد كتب في أول المخطوطة " هذا شرح الألغاز لملاّ عصام... ". وللكتاب نسخة في دار الكتب المصرية (٢٩ش) كتبت سنة ١١٧٠هـ لم يتيسر لي الحصول على صورة عنها، وقد نُسبت له أيضًا [٢] وهذا الكتاب نسبه إليه تلميذه محمد بن علان

---

[١]) ينظر ترجمة الملا عصام في خلاصة الأثر للمحبي ٨٧/٣، ٨٨ وفي الأعلام ١٥٧/٤، ومعجم المؤلفين ١٨١/٦ مصادر أخر للترجمة.

[٢]) فهرس دار الكتب المصرية ١٣٧/٢.

الصديقي [1] فقد نقل عنه في كتابه " منهج من ألف " [2] وقام ابن علان بشرح المنظومة كما سيأتي. إضافة إلى هذا نجد المحبّي يذكر من مؤلفات الملاّ عصام " منظومة في الألغاز وشرحها " [3] .

و لم أقتصر في التحقيق على المخطوطة الموصوفة، بل اعتمدت أيضًا على نسخة مساعدة، وهي شرح ابن علان تلميذ المؤلّف للمنظومة. وهذا الشرح مخطوط في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض برقم ١٦٦٢ في أربع عشرة ورقة، وتنقص المخطوطة جزءاً من مقدمة الشارح، وقد أورد ابن علان في الشرح أبيات الأرجوزة – عدا بعضها كما سنوضح – ونقل أكثر شرح المؤلف، و لم يغيّر كثيرًا في عباراته، ولكنه زاد في الشرح، وفصل في كثير من المسائل، ونقل أقوال العلماء، وساق الشواهد.

وفي الجملة، فإنّ هذه المخطوطة التي رمزت لها بالرمز (ب) تفيد كثيرًا في تقويم النصّ وتعديله، واستكمال ما سها عنه الناسخ أو أخطأ فيه.

وقد التزمت في تحقيق النصّ بمحاولة إثبات ما صحّ من المخطوطة، وعدم اللجوء إلى الزيادة والتغيير إلاّ عند الضرورة، ونبهت على ذلك، كما خرّجت ما يحتاج إلى ذلك في النصّ، وعلّقت على بعض المواضع دون إسراف.

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين..

---

[1]) توفي سنة ١٠٥٧ هـ. ينظر ترجمته في خلاصة الأثر ١٨٤/٤، وينظر الأعلام ٢٩٣/٦، ومعجم المؤلفين ٥٤/١١.

[2]) ق ١٠ أ (مخطوط) بجامعة الملك سعود.

[3]) خلاصة الأثر ٨٧/٣.

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نثق واعتمادي

الحمد لله على افضاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله

وبعد فهذه فوائد بهية تحل ما تضمنته منظومتي في الالغاز النحوية حاوية لكشف المقال مشتملة على ما لا بد منه في كل حال والله المستعان وعليه التكلان قلت

يا علما في النحو اضحى مفردا هات اجبنا لما برحت مرشدا

واقول العلم في اللغة الجبل واطلقه هنا على الرجل المتمكن على سبيل الاستعارة والنحو علم باصول يعرف به احوال اواخر الكلم اعرابا وبناء والمرا [illegible] بالمفرد المنفرد وهات اجب على سبيل الاستعارة ايضا وطلب الجواب عن هذه الالغاز مما يناسبه التوكيد فلا باس باعقابه بقوله افتنا عنه والمرشد اسم فاعل من الارشاد المشتق من الرشد ضد الغي ثم قلت

عن فاعل قد جا في اختيار مقدرا حتما بلا انكار

واقول حاصل هذا البيت اي فعل وجب تقديره في اختيار الكلام فضلا عن الضرورة والجواب عن هذا انما هو احدها فاعل الفعل اذا كان مؤنثا واكد بالنون مثل اضربن يا هند واضربن يا قوم الثاني فاعل الفعل اذا كان كذلك ولا فاء ساكن غير النون مثل اضربن الغوم واضربا القوم واضربوا القوم ثم قلت

ومبتدا اتراه وهو ذو خبر منكرا حتما فهل من مذكر

واقول حاصل هذا البيت اي مبتدا له خبر وهو واجب التنكير وانما قيدته بقولي له خبر لان المبتدا الذي ليس له خبر

بل له

أول المخطوطة

عطفا

واقول عطفا مصدر لفعل محذوف والتقدير اعطف وحذف الفعل هنا على سبيل الوجوب كما هو مقرر في محله والالغاز جمع لغز بضم اللام وفتح الغين وهو وهو ما يعمى به المقصود بحيث يخفى على الناظر فلا يدركه الا بفضل تامل ومزيد نظر وقيل لفعاليه لتربيع الغين واستطالها قال بعضهم وفي القاموس اللغز بالضم وبضمتين وبالتحريك وكصرد وكالجبل وكسمى واللغوزة بالضم ما يعمى به وجمع الاربع الاول الغاز والوصمة العيب والاعواز الحاجة والمراد هنا الحاجة الى الاستنابة والاستفسار وانما كانت ذلك وصمة لاشعاره بالمقصور في الجواب والتقصير في الاعراب والله سبحانه وتعالى اعلم بالصواب

واليه المرجع والمآب

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

واغفر لناظر [illegible] [illegible]

آخر المخطوطة

الحمد لله على أفضاله، والصلاة والسلام على سيّدنا محمد وآله، وبعد:

فهذه فوائد وفيّة تحلّ ما تضمّنته منظومتي في الألغاز النحوية ، طاويًا كَشْحَ المقال [١] مُقتصرًا على ما لا بُدَّ منه في كلّ حال، والله المستعان، وعليه التُّكْلان.

قُلْت:

١ - يـــا عَلَمًـــا فـــي النحـــوِ أَضْـــحَى مُفْـــرَدا   هـــــاتِ أفْتِنـــــا فمـــــا بَرِحْـــــتَ مُرْشِـــــدا

وأقول:

(العلم) في اللغة: الجبل، وأُطلق هنا على الرجل المتمكّن على سبيل الاستعارة، (والنحو) علم بأصول يُعرف بها أحوال آخر الكلم إعرابًا وبناء. والمراد بـــ (أضحى) صار، وبـــ (المفرد) المنفرد. وبـــ (هات) أجب على سبيل الاستعارة أيضًا. وطلب الجواب عن هذه الألغاز مما يناسبه التوكيد، فلا بأس بإغناء قوله (أفتنا) عنه. و (المرشد) اسم فاعل من الإرشاد، المشتق من الرُّشْد.

* * *

ثم قلت: ثم قلت:

٢ - عـــن فاعـــلٍ قـــد جـــاءَ فـــي اختيـــارِ   مُقَـــــــــدَّرًا حَتْمًـــــــــا بـــــلا إنكـــــــــار

وأقول:

حاصل هذا البيت: أي (فاعلٌ) [٢] فعلٍ وجب تقديره في اختيار الكلام، فضلاً عن الضرورة ؟

والجواب عن هذا بأمرين:

---

[١]) الكشح: ما بين الصرة والضلوع. وطوى كشحه: أضمره، والمراد هنا الاختصار.

[٢]) ما بين معقوفين تكملة يستقيم بها الكلام.

أحدهُما: فاعل الفِعْل إِذا كان مؤنَّثًا وأُكِّد بالنون، مثل اضرِبن يا هندُ [1] واضرِبُنَّ [2] يا قوم.

الثاني: فاعل الفعل إِذا كان كذلك ولاقاه ساكن غير النون، مثل: اضربِي الْقوم، واضربا الْقوم، واضربوا الْقوم [3] .

* * *

ثم قُلْت:

٣ – ومُبْتـــــدًا نــــــراه وهـــــو ذو خَبَـــــرْ مُنَكَّـــــرًا حتمًـــــا فهــــل مِـــــن مُـــــدَّكَرْ

وأقول:

حاصل هذا البيت: أي مبتدأ له خبر وهو واجب التنكير، وإِنّما قيّدت بقولي: (له خبر) لأن المبتدأ الذي ليس له خبر، بل له مرفوع يغني عن الخبر واجبُ التنكير، وهو شائع ذائع لا يُلْغز به.

والجواب عن هذا أنه " أقلّ " في مثل قولهم: أقلُّ رجل يفعل كذا، فــ " أقلُّ " مبتدأ، ولا يجوز أن يستعمل إِلاّ مضافًا إِلى نكرة كما وقع في هذا التركيب، والخبر – قيل: هو الجملة التي بعده، وقيل: محذوف، وعلى هذا تقديره موجود، فالجملة صفة لــ " رجل ".

* * *

ثم قلت:

٤ – واســــــمٍ مؤكَّــــــدٍ بنـــــونٍ فـــــاخْتَبِرْ ومـــــضمــرٍ بـــــــه ضمـــــــيرٌ مُـــــستَتِر

وأقول:

---

[1]) حذفت الياء لالتقاء الساكنين: هي والنون.

[2]) الفاعل واو الجماعة، حذفت لالتقاء الساكنين.

[3]) الفاعل هنا الضمير: ياء المخاطبة، وألف الاثنين، وواو الجماعة، سقط من النطق لالتقاء الساكنين الضمير ولام التعريف.

اشتمل هذا البيت على لغزين: الأول: أيّ اسمٍ اتّصلت به نون التوكيد – أيْ مع أن المعروف أنّها لا تتّصل إلاّ بالفعل ؟

والجواب عنه: أنه اسم الفاعل في مثل قول الشاعر:

أقـــــــــــــــائِلُنَّ أحـــــــــــــــضروا الـــــــــــــــشُّهودا [1]

واللغز الثاني: أي ضمير متحمّل لضمير ؟ أي (مع) [2] أن المعروف فيما يتحمّل الضمير من الأسماء أن يكون ظاهرًا لا ضميرًا.

والجواب: أن الضمير في مثل قولك: زيدٌ – أمّا في النحو فضعيفٌ، وأمّا في الصرف فهو هو. فهذا الضمير – أعني " هو " الثاني متحمّل لضمير يعود على زيد، لكونه في تأويل المشتقّ، إذ المعنى: فهو متمكّن أو نحو ذلك، قاله الوالد *رحمه الله* في بعض تذاكره، وهو ظاهر.

* * *

ثم قلت:

٥ – واســـــمٍ غـــــدا مؤنَّثًـــــا وقـــــد وَجَـــــبْ تذكـــــيرُه فـــــي قـــــولهم، وذا عَجَـــــبْ

وأقول:

حاصل هذا البيت: أي اسم مؤنّث وجب معاملته معاملة الاسم المذكّر، والضمير في قولي (في قولهم) يصحّ أن يعود إلى العرب، والمراد بقولهم: كلامهم، ويصحّ أن يعود إلى النحويين، والمراد به مذهبهم.

والجواب: أن ذلك علم المذكّر المؤنث بالعلامة نحو طلحة، فإنه مؤنث اصطلاحًا، ويعامل معاملة المذكّر، فتقول: قام طلحة، وطلحة قام، ولا يجوز أن

---

[1]) ورد البيت في عدد من المصادر غير منسوب: الخصائص ١٣٦/١، والمغني ٣٧٤، وأوضح المسالك ٢٤/١، والمساعد ٩/١، والهمع ٧٩/٢، والخزانة ٥٧٤/٤. ونسب لراجز من هذيل – شرح أشعار الهذليين ٦٥١/٢، وورد في ملحق ديوان رؤبة ١٧٣.

[2]) تكملة من المحقق.

تقول: قامت طلحة، ولا طلحة قامت، ويصحّ الجواب بغير ما ذكر، فتفطّن [1] .

ثم قلت:

٦ - ومصدرٍ مُمْتَنِعِ الإعمالِ عندَ جميعهم بكلِّ حالِ

وأقول:

حاصل هذا البيت: أي مصدر يمتنع إعماله عند جميع النحويين ؟

والجواب: أنه المصدر الواقع علمًا، مثل حمادٍ للمحمدة، وفجارٍ علم للفجور، ويسارٍ علم للميسرة، نصّ على ذلك ابن هشام وغيره [2] .

* * *

ثم قلت:

٧ - وعائدٍ مُرْتَفِعٍ لغير " أيّ " مع قِصَرٍ ينقاسُ حذفُه فأيّ

حاصل هذا البيت: أي عائد مرفوع لصلة غير " أي " يجوز حذفه قياسًا ؟ والحال أن تلك الصلة قصيرة أي مع أن المعروف أنّه لا ينقاس حذف العائد المرفوع من الصلة إذا كانت قصيرة إلاّ إذا كانت تلك الصلة لأيّ الموصولة [3] .

والجواب:

أن ذلك عائد " ما " الموصولة في مثل قولك: أحبّ العلماء لا سيّما زيد، برفع زيد على أنّه خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: لا سيما هو زيد، فهذه الجملة صلة

[1]) قال شارح المنظومة ابن علان: ويمكن الجواب عنه بصورة أخرى: وهو الصيغة الثانية من التعجب نحو: أحسن بهند، فإنه يجب تذكير الفعل ولا يجوز تأنيثه، وهذا معنى قول الناظم في شرحه: ويصح الجواب بغير ما ذكر، فتفطن.

[2]) قال ابن مالك في التسهيل ١٤٢: ويعمل عمله (المصدر) اسمه غير العلم. وينظر أوضح المسالك ٢٠٠/٣، والمساعد ٢٣٨/٢.

[3]) ينظر التصريح ١٤٣/١.

لــ " ما "، وقد حذف منها عائدها المرفوع، وهو " هو "، وقد صرّح بعض الأئمة من المتأخرين بأن حذفه هنا ينقاس [1] .

ثم قلت:

٨ – ومــا الــذي ينــصبُ ظرفًــا أو ب " مِــن "   يكـــــون مجـــــرورًا وجوبًــــا فــــأينْ

وأقول:

حاصل هذا البيت: أيّ اسم يجب أن يكون منصوبًا على الظرفية، ومخفوضًا بــ " من " ؟

والجواب: أنه " عند " فإن هذا حكمها، تقول: زيدٌ عندَك، وجئت من عندِ زيد، ولا يجوز فيها غير ذلك، وأما قول العامة: ذهبت إلى عندهِ – فهو لحن [2] .

ثم قلت:

٩ – وأيُّ عطـــفٍ دونَ عـــودِ الخـــافضِ   علـــى الـضمـير قـــاسَ كـــلَّ رابـــضِ

وأقول:

حاصل هذا البيت: أي صورة يجوز فيها العطف على الضمير المخفوض من غير إعادة الخافض في الاختيار قياسًا بإجماع النحويين ؟

والجواب: أن ذلك فيما إذا كان المعطوف على الضمير المخفوض أن (المصدرية وصلتها) [3] وأنّ المصدرية وصلتها، كقولك: شجاعة زيد عجبت منها وأن يبخل، أو أنّه يبخل. فأن يبخل وأنّه يبخل معطوف على الضمير المجرور وهو " ها " من غير إعادة

[1]) قال في المغني ١٤٩، ١٥٠: " والرفع على أنه خبر لمضمر محذوف.. ويضعفه في نحو: ولا سيما زيد، حذف العائد مع عدم الطول، وإطلاق ما على من يعقل.

[2]) درة الغواص ٣٢، والمغني ١٦٧.

[3]) تكملة من ب.

الجار وهو " من " كما ترى. وجاز ذلك عند النحاة قاطبة، لأن حذف حرف الجرّ من أنْ وأنّ جائز في الاختيار قياسًا بلا خلاف [1] .

* * *

ثم قلت:

١٠ - وأيّ فعـــــلٍ لـــــم يُكـــــفَّ أو يُـــــزدْ أو يـــــكُ توكيـــــدًا ومرفوعًـــــا فَقَـــــدْ

وأقول:

حاصل هذا البيت: أي فعل ليس له مرفوع ؟ والحالة أنّه غير مكفوف مثل: قلّما يقوم زيد، ولا زائد مثل: زيد - كان - قائم، ولا مؤكِّد - بكسر الكاف، مثل: قام قام زيد أي مع أَنَّ المعروف أن الفعل إذا لم يكن واحدًا من هذه الثلاثة لا بُدَّ أن يكُون له مرفوع.

والجواب عن اللغز المذكور: أنّه متعلّق الظرف في مثل قولنا: زيد في الدار، إذا قُدّر فعلاً كاستقرّ، فإنّه مرفوع، وهو الضمير المستتر الذي كأن فاعله انتقل منه إلى الظرف فصار بلا مرفوع، ذكره ابن هشام في المغني وغيره [2] .

* * *

ثم قلت:

١١ - وأيّ فعـــــلٍ رفعُـــــه للنَّقْـــــلِ مقـــــدَّرٌ، فَجُـــــدْ بقـــــولٍ فَـــــصْلِ

وأقول:

حاصل هذا البيت: أي فعل مرفوع وعلامة رفعه مقدّرة لأجل النقل ؟ والجواب: أنّه الفعل المضارع في قول الشاعر:

---

[1]) ينظر المغني ٧١٢.

[2]) ينظر المغني ٤٩٤، ٤٩٥، والمنصف من الكلام ١٤٦.

.... ونَهْنَهْتُ نفسي بعدَ ما كدت أَفْعَلَه (١)

وذلك أن الأصل: بعد ما كدت أفعلُها، فحذفت الألف اعتباطًا، ثم نقلت حركة الهاء إلى اللام التي هي آخر الفعل بعد سلب ضمّتها التي هي علامة الرفع، فصار الرفع مقدّرًا لأجل نقل حركة الهاء إلى محلّها.

وقد كُنت ضمّنت هذا اللغز ببيتين كتبتهما إلى حضرة المولى الأريب اللوذعي البارع، الشيخ جمال الدين محمد بن علي السكّري [٢] فقلت:

أيُّهذا (٣) العالِمُ الْمُف ... ردُ تحقيقًا وفَضلا
أين أضحى الرفعُ تقدي ... رًا لفتح اللام نقلا

فأجاب *رحمه الله* :

يا إمامًا حاز فضلا ... وزكا فرعًا (٤) وأصلا
وسما في المكرُمات ال ... غُرِّ يبغيها محلاّ
لُغَزٌ منكم أتاني ... بمعانيكم تجلَّى
لم أكُنْ لولا اقتباسٌ ... منكُمُ للقول أهلا
نصُّه قد جاء في بي ... تٍ من النَّظْمِ المُعَلَّى
أين أضحى الرفعُ تقدي ... رًا لفتح اللام نقلا
قُلْتُ: في (أَفْعَلُهُ) من ... بعد ما كدت تجلَّى
أصلُها أفعلُها وال ... حذف والنقل استقلاّ
علَّةٌ في حذف لامٍ ... وهو مرفوعٌ مَحَلاّ

---

[١]) صدره :

فلم أر مثلها حباسة واجد .

ونسب لعامر بن جوين الطائي، وهو شاهد على إعمال (أن) محذوفة، والتقدير: أن أفعله. ينظر الكتاب ١٥٤/١ وشواهد التوضيح ١٦١، والمغني ٧١٢. وينظر معجم شواهد النحو (٢١٦٨).

[٢]) لم أقف على ترجمته. وقد نقل ابن علان هذا الخبر في " منهج من ألف " ق ١٠م.

[٣]) في الأصل (أيها) والمثبت من ب.

[٤]) في الأصل (فضلا) والمثبت من ب.

وعلـــــــــــــى هـــــــــذا جـــــــــوابي فاصـــــــــفحوا (1) فـــــــــضلاً وعَـــــــــدلا

ومقـــــــــــــامي دون ذاكـــــــــــــم أنتُـــــــــــم أســـــــــــمى وأعلـــــــــــى

وســـــــــــلام اللـــــــــــه يغـــــــشَـــــــى رَبْعَكـــــــــم طَلًّـــــــا ووَبْـــــــلا (2)

تنبيه:

كتبت تجلّى، والمعلّى، وتجلّى، وأعلى بالألف مع أن القاعدة في مثل ذلك أن يكتب ألفه بصورة الياء، [3] لما ذكره الأئمة أن الاختيار عند العلماء الكتاب فيما إذا كان آخر الأول كلمة حكمها أن تكتب (بالألف أن يُكْتَب) [4] نظيرها من الأبيات التي بعدها كذلك، وإن كان حكمها لو انفردت بالياء تحصيلاً للمناسبة والمشاكلة. وحاصل ذلك أن تلك القاعدة مخصوصة بغير الصورة المذكورة للمعنى المذكور، وهو حسن متّجه.

* * *

ثم قلت:

١٢ – وأيّ تنـــــوينٍ جـــــرى فـــــي الحـــــرفِ والفعـــــلِ نـــــثرًا مـــــا بـــــذا مـــــن خُلْـــــفِ

وأقول:

حاصل هذا البيت لغزان: أحدهما: أيّ تنوينٍ دخل في الحرف في النثر أي مع أن المعروف أن التنوين الذي يجوز دخوله في الحرف – وهو المسمّى تنوين الترنّم لا يكون إلاّ في الشعر، كقول الشاعر:

أَزِفَ الترحُّـــــــلُ غـــــــيرَ أنّ رِكَابَنـــــــا لمّـــــا تَـــــزُلْ برحالنـــــا وكـــــأنْ قَـــــدِ (5)

---

[1]) في ب (فاسمحوا).

[2]) في ب (وبلا وطلا).

[3]) يشير إلى قاعدة إملائية في الشعر. وقد التزمت بالرسم الإملائي المعروف.

[4]) تكملة من ب.

[5]) البيت للنابغة – ديوانه ٣٨، وهو في الخصائص ١٣١/٣، وشرح المفصل ١١٠/٨، ١٤٨، والمغني ١٨٦، ٣٧٨، وشرح ابن عقيل ١٩/١، والتصريح ٣٦/١، والهمع ١٤٣/١ وغيرها.

والجواب عن هذا: أنّه التنوين في *قوله تعالى* ﴿ كَلَّا ۚ سَيَكۡفُرُونَ ﴾ [1] على قراءة (كلًّا) بالتنوين، فإن الزمخشري جعل التنوين فيها تنوين ترنّم، وجعلها للردع مع أن (كلاّ) التي للردع حرف بإجماع النحويين، نقل ذلك ابنُ هشام عنه في المغني وحكم بصحّته [2] .

واللغز الثاني: أيّ تنوين دخل في الفعل في النثر ؟ أي مع أنّ المعروف في التنوين الذي يجوز دخوله في الفعل وهو المسمّى بتنوين الترنّم أنّه لا يقع إلاّ في الشعر، كقول الشاعر:

أقلّـــــــي اللــــــــومَ عـــــــاذِلَ والعِتـــــابَنْ   وقُـــــولي إنْ أصــــــبتُ لقـــــد أصـــــابَنْ (٣)

والجواب عن هذا أن التنوين في *قوله تعالى* : ﴿ وَٱلَّيۡلِ إِذَا يَسۡرِ ﴾ [4] . على قراءة (يسرٍ) بالتنوين، فإنّ الزمخشري أيضًا جزم بأن التنوين في هذا الفعل تنوين ترنّم، ووافقه على ذلك ابن هشام في المغني أيضًا [5] .

غريبة:

قال الشمنيّ في حاشية المغني: قول الشاعر (أصبتِ) هو بكسر التاء، كذا وجد في غير هذا التصنيف مضبوطًا بخط المصنف مكتوبًا عليه " صح " [6] .

* * *

ثم قلت:

---

[1]) سورة مريم /٨٢. ورد في الأصل، بـــ " كلا سيعلمون " الآية الرابعة من سورة النبأ، ولم ترد فيها القراءة الآتية، ولذا صوبتها إلى الآية ٨٢ من سورة مريم.

[2]) ينظر المحتسب ٤٥/٢، والكشاف ٥٢٣/٢، والبحر ٢١٣/٦، والمغني ٢٠٨.

[3]) البيت لجرير – ديوانه ٨١٣، وهو من شواهد الكتاب ٢٩٨/٢؛ والخصائص ١٧١/١، ٩٦/٢، والمنصف ٢٢٤/١، ٧٩/٢، وشرح المفــصل ١٤٥/٤، ٧/٥، ٢٩/٩، والمغني ٣٧٨، والخزانة ٣٤/١، ٥٥٤/٤ وغيرها.

[4]) سورة الفجر /٤.

[5]) الكشاف ٢٤٩/٢، والمغني ٢٠٨، والقراءة لأبي الدينار الأعرابي – البحر ٤١٧/٨.

[6]) المنصف من الكلام (مخطوط؛ ق ١٢٠ب).

١٣ – وأيــــنَ " إنْ " شـــــرطًا أَتَــتْ فــي النَّــــثْرِ مهملـــــةً، فهــــل (لـــــذا) (١) مــــــن فَــــسْرْ

وأقول: حاصل هذا البيت: في أي موضع جاءت: " إنْ " الشرطية غير عاملة مع وقوعها في النثر دون الشعر الذي من شأنه أن يحتمل فيه ما لا يحتمل في غيره ؟

والجواب: أن ذلك في *قوله تعالى* : ﴿ فَإِمَّا تَرَيِنَّ ﴾ [٢] على قراءة بعضهم: (ترَيْن) بياء ساكنة بعدها نون الرفع، ذكر ذلك ابن مالك وغيره [٣].

* * *

ثم قلت:

١٤ – وأيــــن جــــاءت أختُهــــا " متــــى " كـــــذا ونـــــــالَتِ الْجــــــزمَ بـــــلا خُـــــــلف " إذا "

وأقول: اشتمل هذا البيت على لغزين: أحدهما: في أيّ موضع وقعت " متى " الشرطية مهملة في النثر ؟

والجواب: أن ذلك في قول عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا : (إنّ أبا بكر رجل أَسيف، وإِنّه متى يقوم مقامَك لا يسمع الناس ذكره). ذكره ابن مالك وغيره [٤].

والثاني: في أي موضع عملت " إذا " الشرطية الجزم بإجماع النحويين ؟

والجواب: إن ذلك فيما إذا وقعت في الشعر، كقول الشاعر:

اســــــتغنِ مــــــا أغنـــــاك ربُّــــك بـــــالغنى وإذا تُـــــــصِبْكَ خــــــصاصةٌ فتجمَّـــــــلِ (٥)

---

[١]) (لذا) من ب.

[٢]) سورة مريم /٢٦.

[٣]) شواهد التوضيح ٧٢، والتسهيل ٢٣٧، والمساعد ١٥٦/٣. وقد نسبت القراءة لأبي جعفر وطلحة وشيبة، المحتسب ٤٢/٢، والبحر ١٨٥/٦.

[٤]) شواهد التوضيح ٦٧، ٧٢، والمغني ٧٨٠، والمساعد ١٥٦/٣. والحديث في البخاري – كتاب الأذان باب ٦٨ ج ١٧٥/١، وكتاب الأنبياء باب ١٩ ج ١٢٢/٤، ومسلم – الصلاة باب ٩٥ ج ٣١٣/١، ٣١٤ برواية (.. وإنه متى يقم مقامك).

[٥]) البيت في معاني القرآن ١٥٨/٣، والمغني ٩٨، ١٠٠، ٧٨٠، وعجزه في همع الهوامع ٢٠٦/١، وهو في اللسان كرب – مع أبيات أخر – منسوبة لعبد القــيس بــن خفاف البرجمي. وينظر معجم شواهد النحو (٢٢٢٣).

ثم قلت:

١٥ – وأيـــن " مـــا " الموصـــولة الحرفيَّـــةُ لأختهـــــــا " أن " عـــــــــملا ســــــويّه

وأقول: حاصل هذا البيت: في أي موضع وقعت " ما " التي هي موصول حرفي مساوية لأختها " أن " التي هي موصول حرفي أيضًا في عمل النصب ؟

والجواب: أن ذلك فيما روي من قوله ﷺ : « كَمَا تَكُونُوا يُوَلَّ عَلَيْكُمْ » هكذا أوردها ابن الحاجب بحذف النون [١] .

* * *

ثم قلت:

١٦ – وأيــضًا جــاءَ جــزمُ " لَــنْ " و " أن " عَلَــنْ وجـــاء أيـــضًـــا ثابتًـــــا إهمـــــال " أنْ "

وأقول:

اشتمل هذا البيت على ثلاثة ألغاز: أحدها: في أي موضع عملت " لن " الجزم ؟

والجواب: أن ذلك في لغة لبعض العرب، يقولون في لن يقوم: لن يقم بالجزم، حكى هذه اللغة ابن مالك في التوضيح عن الكسائي [٢] .

واللغز الثاني: في أي موضع عملت " أن " المصدرية الجزم ؟

والجواب: أن ذلك في لغة لبعض العرب، يقول: أعجبني أن تضربْ بسكون الباء، حكى هذه اللغة أبو عبيد واللحياني وبعض الكوفيين، قال ابن عقيل بعد أن نقلها عن المذكورين: فالصواب إثباتها [٣] .

واللغز الثالث: في أي موضع وقت " أن " المصدرية مهملة غير عاملة ؟

---

[١]) الإيضاح ٢/٢٣٤، والمغني ٧٧٩، وروايته في المقاصد الحسنة ٣٢٦: (كما تكونون يولى عليكم).

[٢]) شواهد التوضيح ٢١٧، والمغني ٧٨٠، والمساعد ٣/٦٦.

[٣]) التسهيل ٢٩٩، والمساعد ٣/٦٥، ٦٦.

والجواب: أن ذلك في **قوله تعالى** ﴿ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ ٱلرَّضَاعَةَ ﴾ [1] على قراءة ابن محيصن (يتمُّ) على إهمال " أن " [2] .

* * *

ثم قلت:

١٧ – وأيـــنَ " لــم " جــاءت عياناً مُهْمَلَــهْ وذاتَ نَـصْــبٍ قـــد حكــاه النَّقَلَـــهْ

وأقول: هذا البيت يشتمل على لغزين: الأول: في أي موضع وقعت " لم " مهملة غير عاملة ؟

والجواب: أن ذلك في لغة لبعض العرب يقولون: لم يقوم، برفع الفعل، حكى هذه اللغة ابن مالك [3] .

واللغز الثاني: في أي موضع وقعت " لم " ناصبة للفعل ؟

والجواب: أن ذلك في لغة لبعضهم، يقولون: لم يقوم، بنصب الفعل، حكى هذه اللغة اللحياني وغيره [4] .

* * *

ثم قلت:

١٨ – وأيـــن نَـــدَّ فعلُهـــا، وَأُلْغِيَـــتْ " إِذنْ " ومجمـــوعُ الـــشروط قـــد حـــوت

وأقول: هذا البيت يشتمل على لغزين: الأول: في أي موضع حذف الفعل الذي تدخل عليه " لم " ؟

والجواب: أنّه في قول الشاعر:

---

[1]) سورة البقرة /٢٣٣.

[2]) نسبت القراءة لمجاهد في عدد من المصادر. ينظر البحر ٢١٣/٢، والإنصاف ٣٢٩، والإيضاح ٢٣٣/١، وشرح المفصل ١٤٣/٨، والمغني ٧٧٩، والمساعد ٢٦١/٣، والتصريح ٢٣٢/٢.

[3]) التسهيل ٢٣٦، والمساعد ١٣١/٣، ١٣٢، والمغني ٣٠٧.

[4]) المغني ٣٠٧، ٧٨٠.

احفظْ وديعتَك التي اسْتَوْدَعْتها يومَ الأَعازبِ إنْ وَصَلْتَ وإنْ لم (١)

الأصل: وإن لم تصل، فحذف الفعل.

واللغز الثاني: في أي موضع ألغيت " إذن " مع استيفائها شروط إعمالها ؟

والجواب: أن ذلك لغة لبعضهم، يقولون: إذنْ أزورك، برفع، " أزورك " مع قصد الاستقبال، حكى هذه اللغة عيسى بن عمر. قال ابن عقيل: وأثبتها البصريون رجوعًا إلى نقله [٢] .

* * *

ثم قلت:

١٩ - وأين واو العطف كالباءِ أَتَتْ ومثل فائه إلى معنى غَدَتْ

وأقول: هذا البيت اشتمل على لغزين: الأول: في أي موضع استعملت الواو بمعنى الباء ؟

والجواب: أن ذلك في قول العرب: أنت أعلم ومالك؛ فالواو هنا بمعنى الباء قاله جماعة. قال ابن هشام في المغني: وهو ظاهر [٣] .

واللغز الثاني: في أي موضع استعملت " إلى " بمعنى الفاء العاطفة ؟

والجواب: أن ذلك في قول الشاعر:

وأنتِ التي حَبَبْتِ شَغْبَى إلى بدا إليَّ، وأوطاني بلادٌ سواهما

قال ابن هشام في المغني: إن " إلى " هنا بمعنى الفاء العاطفة، إذ المراد " شغبى فبدا " وهما موضعان، ويدلّ على إرادة الترتيب قوله بعده:

---

[١] البيت لإبراهيم بن هرمة – ديوانه ١٩١، وهو في المغني ٣١٠، والمساعد ١٣١/٣، وشرح التصريح ٢٤٧/٢، والهمع ٢٥٦/٢، غيرها.

[٢] التسهيل ٢٣٠، والمساعد ٧٢/٣. (وإلى نقله) أي: إلى نقل عيسى بن عمر.

[٣] المغني ٣٩٧.

حَـــــــلَت بهـــــــذا حَلّـــــــــةً ثـــــــم حلـــــــةً بهـــــــذا فطـــــــابَ الواديـــــــان كلاهمـــــــا (١)

وهذا معنى غريب، لأني لم أر من ذكره [٢]

* * *

ثم قلت:

٢٠ – وأيـــــــن أوجبـــــــوا بـــــــلا تعـــــــويضِ ســـــــقوطَ يـــــــا فـــــــي النَثـــــــر لا القـــــــريضِ

وأقول: حاصل هذا البيت: في أي موضع أوجب النحاة حذف " يا " التي هي حرف النداء ؟ والحال أن حذفها واقع من غير تعويضها بشيء وواقع في النثر لا في القريض – أي الشعر. وأشرت بقولي (بلا تعويض) إلى " اللهم "، فإن أصلها يا اللَّه، فحذفت يا. وعوض عنها الميم المشدّدة في الآخر فلزم حذفها؛ إذ لا يجوز الجمع بين العوض والمعوّض. وأشرت بقولي " في النثر لا القريض " إلى أن حذف يا من المنادى في الشعر لأجل استقامة الشعر، فإن قياس ما نصّوا عليه من أنه يجب صرف الاسم الذي لا ينصرف إذا لم يصح وزنه إلا بصرفه أنه يجب حذف " يا " من المنادى في الحالة المذكورة وإن لم ينصّ أحد – فيما علمت – على ذلك، لكنه قياس جليّ.

والجواب عن اللغز المذكور أن يتصوّر في مثل ما اشتمل على حذف " يا " النداء كما في قولهم: أَصْبِح ليلُ، وهذا مثلٌ يستعمل في شدّة طلب الشيء، وأصله: أَصْبِح يا ليلُ، فحذف " يا " النداء [٣] وإنما كان حذفها هنا واجبًا لأنها لو ذكرت لتغيّر المثل، وقد صرّحوا بأن المثل لا يجوز تغييره مطلقًا.

---

[١]) المغني ١٧٥، ومعجم البلدان ٣٥٦/١، ٣٥١/٣، والهمع ١٣١/٢، والخزانة ١٣٦/٤. وهما في ديوان كثير ٣٦٣ مع بيتين بعدهما، ورواية الثاني منهما :

وحلت بهذا حلة ثم أصبحت *** بأخرى ....

وقد وردا مفردين في ديوان جميل ٢٠٠. وشغبى وبدا بلدان، ينظر معجم البلدان.

[٢]) المغني ١٧٥.

[٣]) قال سيبويه – الكتاب ٣٢٥/١، ٣٢٦: " وقد يجوز حذف " يا " من النكرة في الشعر... وقال في مثل: " افتد مخنوق "، و " أصبح ليل " و " أطرق كرا " وليس هـذا بكثير ولا بقوي ". وينظر الأمثال في مجمع الأمثال ٤٠٣/١، ٤٣١، ٧٨/٢.

ثم قلت:

٢١ - وحكمـــــــوا للفعـــــــل بالتَّـــــصْغيرِ كـــــــلُّهم مـــــــن غـــــيرِ مـــــا نكـــــيرِ

وأقول: حاصل هذا البيت: في أي موضع اتفق النحويون على جواز تصغير الفعل ؟

والجواب: أن ذلك في أفعل التعجب، مثل قولك: ما أحسن زيدًا، فإن الكوفيين جوّزوا، تصغيره لأنه عندهم اسم، ونصّ البصريون على جواز تصغيره أيضًا وإن كان عندهم فعلاً، حملاً له على اسم التفضيل لشبهه به وزنًا وأصلاً وإفادة للمبالغة. وقد أشار لنقل الإجماع في هذه المسألة ابن هشام وغيره [1] .

فائدة:

لم يسمع تصغير أفعل المذكور إلاّ في أحسن وأصلح، نقله ابن هشام عن الجوهري وأقرّه، [2] واستدرك بعض العلماء على ذلك تصغير " أحلى " في قول ابن الفارض:

.. ورضـــــــابُه يامـــــــا أحـــــيلاه بفـــــي (٣)

وردّه الوالد رحمه الله في بعض تذاكره بأن المراد بـــ: " لم يسمع " عدم سماعه في كلام العرب كما هو ظاهر، فلا معنى للاستدراك حينئذ بما ذكر.

* * *

ثم قلت:

٢٢ - وأيـــن أضـــحى نـــصبُ نـــزعِ الخـــافضِ لفظًـــا قياسًـــــا دونَ مـــــا معـــــارض

وأقول: حاصل هذا البيت: في أي صورة جاز النصب بنزع الخافض قياسًا ؟ وإنما

[1] المغني ٧٥٩، والإنصاف ٨١، والتصريح ٢/٨٧، ٨٨.

[2] الصحاح - ملح، والمغني ٧٦٠.

[3] وصدره في الديوان ١٨٥ :
يااما أميلح كل ما يرضى به ....

قلنا (لفظًا) احترازًا عن " أن " و " كي " المصدريتين، فإن نصبهنّ مع صلتهن بترع الخافض جاز قياسًا، لكن نصبهن محليّ لا لفظيّ كما هو ظاهر.

الجواب: أن ذلك في المفعول لأجله، فإنه منصوب بترع الخافض وهو لام التعليل، والأصل في مثل: ضربت زيدًا تأديبًا: ضربت زيدًا لتأديبٍ، وظاهر أن المفعول لأجله قياس مطرد كالمفعول به والمفعول المطلق والمفعول فيه لا خلاف بين النحويين في ذلك، أما المفعول معه ففيه خلاف، والأصح أنّه كذلك مطلقًا [1] .

تنبيه:

ما ذكرته من أن المفعول من أجله هو منصوب بترع الخافض هو قضية كلام ابن مالك وغيره، وبه صرّح بعض المحقّقين [2] .

* * *

ثم قلت:

٢٣ – وأيـــــن نــــــونُ مــــــضمرِ الإنـــــاثِ قـــــــد كُـــــسِرت حقًّـــــا بـــــلا اكتـــــراثِ

وأقول: حاصل هذا البيت: في أي موضع وقعت نون الإناث مكسورة ؟ أي مع أن المعروف فيها الفتح.

والجواب: أن ذلك في قول الشاعر:

تـــــــــراه كالثَّغـــــــام يُعَـــــــلُّ مِـــــسْـكًا يـــــــــسوءُ الفاليـــــــاتِ إذا فَلَيْنـــــــــي (٣)

الأصل: فلينني بنونين: الأولى النون التي هي ضمير الإناث، والثانية نون الوقاية (فحذفت الوقاية) [4] وخلفتها نون الإناث في الكسرة.

---

[1]) الهمع ٢١٩/١.

[2]) التسهيل ٩٠، والمساعد ٤٨٤/١، ٤٨٥.

[3]) البيت لعمرو بن معديكرب – ديوانه ١٦٩، وهو في عدد كبير من المصادر منها الكتاب ١٥٤/٢، ومعاني القرآن ٩٠/٢، ومجاز القرآن ٣٥٢/١، والمنصف ٣٣٧/٢، شرح المفصل ٩١/٣، والمغني ٦٨٥، والهمع ٦٥/١، واللسان فلا. والثغام: نبت أبيض. ويعل: يطيب.

[4]) تكملة من ب.

ثم قلت: [1]

٢٤ – وفاعـــل قـــد قـــارضَ المفعـــولَ بـــهْ   وأُوليـــــا رفعًـــــا ونـــصبًـــا فَانْتَبِـــــهْ

وأقول:

هذا البيت يشتمل على ثلاثة ألغاز: الأول: في أي موضع وقع الفاعل منصوبًا والمفعول مرفوعًا ؟

والجواب: أن ذلك في قولهم: كسر الزجاجُ الحجرَ، برفع الزجاج مع أنه مفعول، ونصب الحجر مع أنه فاعل [2] .

واللغز الثاني: في أيّ موضع وقع الفاعل والمفعول كلاهما مرفوعَين ؟

والجواب: أن ذلك في قول الشاعر:

إنَّ مَـــــنْ صـــــاد عقعقًـــــا لَمَـــشُـومُ   كيـــف مَـــنْ صـــاد عقعقـــان وبـــومُ (٣)

ففاعل صاد مستتر يعود على " من " وهو مرفوع محلًّا، ومفعوله عقعقان، وهو مرفوع لفظًا بالألف كما ترى.

واللغز الثالث: في (أي) [4] موضع وقع الفاعل والمفعول منصوبين ؟

والجواب: أن ذلك في قول الشاعر:

قـــــــد ســـــــالم الحيّـــــــات منـــــــه القـــــــدما (٥)

فالحيّات منصوب بالكسرة مع أنّه فاعل، والقدما مفعول به.

* * *

ثم قلت:

[1] أورد الشارح البيت رقم ٣٦ قبل هذا البيت.

[2] المغني ٧٨١، وشرح التصريح ٢٦٩/١، والهمع ١٦٥/١.

[3] المغني ٧٨١، والشطر الثاني في الهمع ١٦٥/١. والعقعق: طائر كالغراب.

[4] تكملة يستقيم بها الكلام.

[5] البيت في الكتاب ١٤٥/١، والمنصف ٦٩/٣، والخصائص ٤٣٠/٢، والإفصاح ١٤٢، ٣٣٧ والمغني ٧٨١، والخزانة ٥٧٠/٤، ويروى بوجوه أخر ليست موضع الاستشهاد هنا. وينظر معجم شواهد النحو (٣٦١٩).

٢٥ – وأيـــن جـــاءت " لـــيس " فـــي الكـــلامِ   مهملـــــــةً مـــــــن غـــــــير مـــــــا مـــلامِ

وأقول:

حاصل هذا البيت: في أيّ موضع وقعت (ليس) [1] في الاختيار – فضلاً عن الشعر – غير عاملة ؟

والجواب: أن ذلك في لغة بني تميم إذا انتقض نفي الخبر الواقع بعدها بـــ " إلاّ " كما في قولهم: ليس الطيبُ إلا المسكُ، فـــ " ليس " فعل لا عمل له، والطيب مبتدأ، والمسك خبره [2] .

* * *

ثم قلت:

٢٦ – وأيـــن أَضْـــحَتْ كـــسرةً فـــي الجـــرِّ   نائبـــــــةً عـــــــن فتحـــــــةٍ فاسْـــــــتَقْرِ

وأقول:

حاصل هذا البيت: في أي موضع وقعت كسرة الجرّ نائبة عن فتحته ؟

والجواب: أن ذلك في مثل " مسلمات " علمًا على لغة من يعربه إعراب جمع المؤنث السالم، فإنّه في هذه اللغة غير منصرف على ما قاله ابن الحاجب وابن مالك وغيرهما، للعلمية والتأنيث بالتاء، وعلى هذا فكان حقّه أن يكون جرّه بالفتحة على الأصل المعروف في الاسم الذي لا ينصرف، لكنّهم جرُّوه بالكسرة فكانت نائبة عن الفتحة، نبّه على ذلك بعض المتأخِّرين، وهو ظاهر [3] .

* * *

ثم قلت:

٢٧ – وأيـــنَ جـــاز الكـــسر فـــي " إنَّ " عَلَـــنْ   مـــــن بعـــــدِ عِلْـــــمٍ فَأَفِـــدْ يـــا ذا الفِطَـــنْ

وأقول:

---

[1] (ليس) من ب.

[2] ينظر الجنى الداني ٤٦٠، والمغني ٦٠، ٣٢٥، ٧٨٠، والمزهر ٢٧٧/٢، ٢٧٨.

[3] ينظر أوضح المسالك ٦٩/١، وشرح ابن عقيل ٧٥/١، والتصريح ٨٢/١، ٨٣.

حاصل هذا البيت: في أيّ صورة جاز كسر " إنَّ " بعد العِلْم ؟ وإنّما قيّدت الكسر بالجواز احترازًا من نحو: علمت زيدًا إنّه قائم، فإن الكسرَ هنا على سبيل الوجوب.

والجواب عن ذلك: أنّه في مثل قولك: علمت إنَّ زيدًا قائم، فيجوز كسرها هنا على إجراء عملت مجرى القسم، كأنَّك قلت: والله إنَّ زيدًا قائم، والمشهور الفتح، ذكر ذلك الرضيّ وغيره [1] .

* * *

ثم قلت:

٢٨ – وأيـــن أضـــحى الفـــتحُ بالمحكيَّـــهْ   بـــالقول حَتْمًـــا يـــا لهـــا أُحجِيَّـــهْ

وأقول:

حاصل هذا البيت: في أيّ موضع وجب فتح أنَّ مع أنَّها بجملتها محكية بالقول ؟

والجواب: أن ذلك في مثل قولك: قال زيدٌ أنَّك عالم أكرمتك، فتفتح " أنَّ " هنا وجوبًا لأنها في الكلام الذي حكيته كانت مفتوحة، لكونها مجرورة بلام التعليل المحذوفة، إذِ الأصل: لأنك عالم أكرمتك، ذكره الدماميني، وهو ظاهر [2] .

* * *

٢٩ – وأيـــن أضـــحت " كيـــف " للـــصداره   فـــاقدةً حقًّـــا بـــلا نكـــاره

وأقول:

حاصل هذا البيت: في أي موضع وقعت " كيف " غير مصدرة ؟ أي مع أن المعروف وجوب تصديرها.

والجواب: أن ذلك في قولهم: انظر إلى كيف تصنع ؟ قال ابن هشام في حواشي التسهيل: " كيف " هنا مسلوبة الدلالة على الاستفهام ومُخْلَصة لمعنى الحال، (أي) إلى

---

[1]) شرح الكافية ٣٥٧/٢.

[2]) تعليق الفوائد ١٠٩٤، والارتشاف ١٣٩/٢.

حال صنعه، [1] ولولا ذلك لم يعمل فيها ما قبلها، انتهى. وظاهر أن مراده بما قبلها قوله " انظر " لا " إلى " لأن حرف الجر يعمل في اسم الاستفهام ولا يعدّون ذلك مخلًّا (بالصدارة) [2] .

* * *

٣٠ - وأيـــن جـــاءت " كـــم " علـــى ذا النحـــو فجُـــــدْ بـــشـــرحٍ يـــا خـــليلَ النحـــو

وأقول: حاصل هذا البيت: في أي صورة وقعت (كم) [3] غير مصدرة ؟

والجواب: أن ذلك في لغة بعض العرب، يقولون: ملكت (كم) [4] عبيد، ذكرها في المغني وغيره نقلاً عن الأخفش.

* * *

ثم قلت:

٣١ - وأيـــن أضـــحى فـــصلُك التـــابعَ مِـــنْ متبوعِـــه أولـــى مـــن الـــوصل، أَبِـــنْ

وأقول: حاصل هذا البيت: في أي صورة يكون فصل التابع عن متبوعه أوْلى من وصله به.

والجواب: أن ذلك في صورة التوكيد بـــ " أجمع " فالأولى فصله عن مؤكّده، ذكره ابن هشام [5] وظاهره أن مراده الفصل بكلّ خاصة لا مطلقًا [6] .

* * *

ثم قلت:

---

[1]) في الأصل (لمعنى الحال إلى الحال صنعه).

[2]) (بالصدارة) من ب. وينظر المنصف من الكلام ٧٨ب.

[3]) (كم) تكملة يستقيم بها النص.

[4]) المغني ٢٠١، والارتشاف ٣٨١/١.

[5]) قال ابن هشام في أوضح المسالك ٣٣١/٣: " ويجوز إذا أريد تقوية التوكيد أن تتبع كله بأجمع.... ". وفي القطر ٢٩٤: " وإنما يؤكد بها (أجمع وجمعاء...) غالبـــا بعد كل.

[6]) انتهت النسخة التي شرح مؤلفها ابن علان المنظومة بعد هذا البيت، ثم ختمها الشارح بالبيت الأخير من المنظومة.

٣٢ – وأيـــــن " أل " نثـــــرًا علــــى الاســـــميَّة قـــــد دخـــــلَتْ يـــــا صـــــاحِ والفعليَّـــــهْ

وأقول:

هذا البيت يشتمل على لغزين: الأول: في أي موضع دخلت " أل " في النثر على الجملة الاسمية ؟

والجواب: أن ذلك في قول بعض العرب: نَعَمْ، الها هُوَ ذا، ذكره الدماميني وغيره (١) .

والثاني: في أيّ موضع دخلت: " أل " في النثر على الجملة الفعلية ؟

والجواب: أنّ ذلك في قول بعض العرب. الْفَعَلْتَ ؟ وأصله: هل فَعَلْت ؟ فأبدلت الهاء همزة، حكاه ابن هشام وغيره عن قطرب (٢) .

* * *

ثم قلت:

٣٣ – وفاعـــــل عـــــن فعلِـــــهِ يـــــوخَّرُ عنـــــدَ النحـــــاةِ كـــــلِّهم إذْ يُـــــذْكَرُ

وأقول:

حاصل هذا البيت: في أيّ صورة يجب تأخير الفاعل عن فعله عند جميع النحويين (٣) ؟ أي مع أن المشهور جواز تقديم الفاعل على فعله عند جميع الكوفيين، ومُرادي بالفاعل ما يتناول نائب الفاعل كما هو اصطلاح جمهور المتقدّمين وبعض المتأخرين.

والجواب: أنّ ذلك فيما إذا كان نائب الفاعل مجرورًا مثل: مُرَّ بزيد، فلا يجوز عند الكوفيين تقديم هذا النائب عن فعله لا تقول بزيد مُرَّ، نقله أبو حيَّان عن النحاس وغيره (٤) .

---

(١) تحفة الأريب ٢٣ ب (ف ٧٥٤٤)، ومجالس ثعلب ٥٩٠، وسر الصناعة ٣٦٨/١.

(٢) المغني ٥٥، وسر الصناعة ١٠٦/١.

(٣) ينظر التصريح ٢٦٩/١، ٢٧٠.

(٤) ارتشاف الضرب ١٩٣/٢.

قلت:

٣٤ – وأيّ شـــرطٍ غيـــر مـــاضٍ ينحــذفْ جوابُـــه نـــثرًا فعـــرِّف مـــا وُصِـــفْ

وأقول:

حاصل هذا البيت: في أي موضع حذف جواب الشرط في الاختيار مع أن الشرط ليس بماض مع أن المشهور أنه لا يحذف إلاَّ إذا كان الشرط ماضيًا، أو وقع الحذف في الشعر ؟

والجواب: أنَّ ذلك في مثل *قوله تعالى* : ﴿ وَإِن تَجْهَرْ بِٱلْقَوْلِ فَإِنَّهُۥ يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ وَأَخْفَى ﴾ [1] ﴿ وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ ﴾ [2] ﴿ إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ﴾ [3] .

فالجواب في مثل هذه الآيات محذوف، والتقدير في الأول: فاعلم أنَّه غني عن الجهر، وفي الثانية: فتصبّر. وفي الثالثة: فاصبر، ذكر ذلك ابن هشام في المغني وغيره، واستشكله الدماميني، فإنّهم نصّوا على أنّه لا يُحذف الجواب في السعة إلاّ إذا كان فعل الشرط ماضيًا لفظًا. وأجاز الشمنيّ بأنَّ مرادهم أنَّه لا يحذف الجواب من غير سدّ شيء مسدّه إلاّ إذا كان الشرط ماضيًا، وهذه المواضع التي وقع فيها حذف الجواب مع كون فعل الشرط مضارعًا قد سدّ فيها شيء مسدّ الجواب [4] .

* * *

ثم قلت:

٣٥ – وأوجبـــوا التأنيـــثَ مـــع فـــصل ثَبَـــتْ مطّـــردًا فمـــا تـــرى يـــا ذا الثَّبَـــتْ

وأقول:

حاصل هذا البيت: في أي موضع أوجب النحاة تأنيث المسند إلى ظاهر المؤنث مع

---

[1]) سورة طه /٧.

[2]) سورة فاطر /٤.

[3]) سورة آل عمران /١٤٠.

[4]) ينظر مغني اللبيب ٧٢٢، وتحفة الأريب ٢٢٨ أ، والمنصف من الكلام ١٩٩ ب.

وجود الفصل بينهما على سبيل الاطراد ؟ أي: والمعروف جواز التأنيث والتذكير مع الفصل مثل: حضرت القاضيَ امرأةٌ.

والجواب: أن ذلك حيث وقع المؤنث محلى بأل مثل قولك: قامت المرأة، فيجب تأنيث الفعل في ذلك مع وجود الفصل بأل لأنها مترّلة من مصحوبها مترلة جزئه، فكأنه لا فاصل.

* * *

ثم قلت:

٣٦ - وهـــل تـــرى محكـــيَّ قـــولٍ لا عَمَـــلْ　　لـــــه بــــــه مـــــن لفظِــــه ولا المَحَـــلّ

وأقول:

حاصل هذا البيت السؤال عن محكي بالقول ولا عمل للقول فيه لفظًا ولا محلًا.

والجواب أن ذلك في مثل: قولي إني أحمد اللَّه، بكسر " إن ": فقولي مبتدأ. والجملة بعده خبره، والمعنى: مقولي اللفظ [1] .

* * *

ثم قلت:

٣٧ - وهـــل رأيْـــتَ اســـمًا مـــضافًا قُـــدِّرا　　إعرابـــــــه للفتـــــح مهمــــــا ذكّــــــرا

وأقول:

حاصل هذا البيت السؤال عن اسم مضاف قدّر إعرابه لاشتغال آخره بالفتح.

والجواب: أنه المنادى في نحو يا غلاما، إذ هو اسم مضاف لياء المتكلم المنقلبة ألفًا، وهو منصوب لكونه منادى مضافًا، وقد قدّر هذا النصب لاشتغال آخره بالفتح لأصل الألف.

[1]) في المغني ٤٦٣: " قد يقع بعد القول جملة محكية ولا عمل للقول فيها، وذلك نحو: أول قولي إني أحمد اللَّه، إذا كسرت " إن "، لأن المعنى: أول قولي هـذا اللفـظ، فالجملة خبر لا مفعول خلافا لأبي علي، زعم أنها في موضع نصب بالقول.....

ثم قلت:

٣٨ – وهـــل لنـــا اســـمٌ ظـــاهرُ الإعـــرابِ   لليــــــا مـــضـــافٌ دون مــــــا ارتيــــابِ

وأقول:

حاصل هذا البيت السؤال عن اسم مضاف لياء المتكلم وإعرابه ظاهر لا مقدّر.

والجواب: أنه نحو " أبا " في قول العرب: لا أبا لي، إذ هو اسم مضاف لياء المتكلم عند سيبويه والجمهور، وهو معرب لكونه اسمًا لـ " لا " النافية للجنس مضافًا، وإعرابه بالألف، وهو ظاهر [1] .

* * *

ثم قلت:

٣٩ – وجملـــــة منـــــصوبةُ المحـــــلِّ   بـــــنزعِ حــــرفِ الجــــرّ يــــا مُجَلِّــــي

وأقول:

حاصل هذا البيت السؤال عن جملة منصوبة محلًّا بنزع الخافض.

فالجواب: أنها الجملة التي عُلِّق عنها عامل يتقاضَى الوصول إليها بحرف الجرِّ نحو: ﴿ أَوَلَمۡ يَتَفَكَّرُواْۗ مَا بِصَاحِبِهِم مِّن جِنَّةٍ ﴾ [2] ﴿ فَلۡيَنظُرۡ أَيُّهَآ أَزۡكَىٰ طَعَامًا ﴾ [3] ﴿ يَسۡـَٔلُونَ أَيَّانَ يَوۡمُ ٱلدِّينِ ﴾ [4] .

لأنه لا يقال تفكّرت في كذا، ونظرت فيه، وسألت عنه، ذكره ابن هشام وغيره [5] .

تنبيه:

قال الدماميني في " تحفة الغريب ": هذا الكلام وإن كان قد قاله ابن مالك وغيره – مشكل، لأن هذه الجملة إما أن تجعل في محل نصب باعتبار الفعل بعد إسقاط الجار

---

[1] ينظر الكتاب ٣١٥/١، ٣٤٦، ٣٤٧.

[2] سورة الأعراف /١٨٤.

[3] سورة الكهف /١٩.

[4] سورة الذاريات /١٢.

[5] المغني ٤٦٥، وينظر البحر ٤٣١/٤، ١١١/٦.

تعدى إلى مفعوله بنفسه؛ فجعلت الجملة الواقعة في محلّه منصوبة باعتبار المحلّ، وإما أن تجعل في محل جرّ باعتبار إرادة ذلك الجارّ الذي يتعدّى به الفعل المذكور، وكلاهما غير متأت: أما الأول فلأن هذا تركيب مقيس، ونصب الفعل للمفعول المقيّد بعد إسقاط الجار ليس بمقيس. وأمّا الثاني فلأن إرادة حرف الجر بحيث يكون عاملاً فيما بعده ملزوم في هذا المحلّ لتعليقه، وحرف الجرّ لا يتعلّق عن العمل، والأظهر أن يجعل المعلّق فعلاً قلبيًّا محذوفًا يدلّ عليه المذكور، فتكون الجملة في محل مفعول الفعل، والتقدير: ليعلموا، ليعلم، ليعلموا، انتهى.

قال الشمني: والجواب عن إشكاله أن هذه الجملة في محل نصب باعتبار وقوعها في موضع المفعول المقيّد بالجار مع قيده، وعدم تقدير الحرف مع الجملة الواقعة في موضعه لا ينافي كون الفعل المعلّق طالبًا لذلك المفعول على معنى ذلك الحرف، فليتأمل. انتهى. وفيه نظر [1] .

* * *

ثم ختمت الأرجوزة بقولي:

٤٠ - عطفًا بشرح هذه الألغازِ (٢) مُجانِبًا لوَصْمَة الإعْوازِ

وأقول:

(عطفًا) مصدر لفعل محذوف، والتقدير: أعطف عطفًا، وحذفُ الفعل هنا على سبيل الوجوب كما هو مقرّر في محلّه. و (الألغاز) جمع لُغَز بضم اللام وفتح الغين: وهو ما يُعَمَّى به المقصود بحيث يخفى على الناظر، فلا يُدركه إلاّ بفضل تأمّل ومزيد نظر، وفيه لغتان: لُغْز بضم الغين وإسكانها، قاله بعضهم [3] وفي القاموس:

[1]) المنصف من الكلام ١٣٨ ب.

[2]) في الأصل (الألفاظ) وما أثبت الصواب من ب، وشرح المؤلف للبيت.

[3]) في الأصل (قال).

اللغز، وبالضم، وبضمتين، وبالتحريك، وكصُرَد، وكالحُميراء، وكسُهَّيْمَى، والأُلْغوزة بالضم: ما يُعَمّى به [1] وجمع الأربع الأوَل ألغاز [2] و (الوَصْمة) العيب. و (الإِعواز) الحاجة. والمراد هنا الحاجة إِلى الاستبانة [3] والاستفسار، وإِنّما كان ذلك وصمةٌ لإِشعاره بالمقصود في الجواب، والتقصير في الإِعراب.

والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب، وإِليه المرجع والمآب.

وصلى اللَّه على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، واحشرنا في زمرته بكرمك يا أكرم الأكرمين.. آمين..

---

[1]) في الأصل (وكسمى واللغوزة بالضم ما يعى) وصوابه من القاموس.

[2]) القاموس لغز.

[3]) في الأصل (الاستنابة).

المصادر

١ – ارتشاف الضرب من كلام العرب – لأبي حيّان – تحقيق د. مصطفى النماس القاهرة ١٤٠٦هـ.

٢ – الأشباه والنظائر – للسيوطي (الجزء الثالث) – القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٥هـ.

٣ – الأعلام لخير الدين الزركلي – بيروت: دار العلم للملايين ١٩٨٠م.

٤ – الإفصاح – للفارقي – تحقيق سعيد الأفغاني – بيروت – مؤسسة الرسالة ١٤٠٠هـ.

٥ – الإنصاف في مسائل الخلاف – للأنباري – تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة صبيح ١٩٥٣م.

٦ – أوضح المسالك – لابن هشام الأنصاري – تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: المكتبة التجارية.

٧ – الإيضاح في شرح المفصل – لابن الحاجب – تحقيق د. موسى بناي العليلي – بغداد: مطبعة العاني ١٤٠٢هـ.

٨ – البحر المحيط – لأبي حيان – الرياض – مكتبة النصر الحديثة (مصورة عن طبعة القاهرة).

٩ – تحفة الأريب شرح مغني اللبيب – للدماميني – مخطوطة – جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ٧٠٥٩. ومصورة (ف٧٥٤٤).

١٠ – تسهيل الفوائد لابن مالك – تحقيق د. محمد كامل بركات، القاهرة: دار الكاتب العربي.

١١ – التصريح بمضمون التوضيح – للشيخ خالد الأزهري، القاهرة: مطبعة الحلبي.

١٢ – تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد – للدماميني – تحقيق د. محمد عبد الرحمن المفدى – رسالة دكتوراه – الأزهر ١٣٩٦هـ.

١٣ – جلاء الفارض في شرح ديوان ابن الفارض – لأمين خوري – بيروت: المطبعة الأدبية ١٨٩٤م.

١٤ – الجنى الداني في حروف المعاني – تحقيق د. طه محسن – الموصل – جامعة الموصل ١٣٩٦هـ.

١٥ – خزانة الأدب – للبغدادي – القاهرة: بولاق ١٢٩٩هـ.

١٦ – الخصائص – لابن جني – تحقيق محمد علي النجار – بيروت: دار الكاتب العربي – مصورة عن طبعة دار الكتب ١٩٥٢م.

١٧ – خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر – للمحبّي – القاهرة: المطبعة الوهبية ١٢٨٤هـ.

١٨ – درّة الغوّاص في أوهام الخواص – للحريري – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – القاهرة: دار نهضة مصر ١٩٥٧م.

١٩ – ديوان إبراهيم بن هرمة – تحقيق محمد نفاع وحسين عطوان – دمشق: مجمع اللغة العربية ١٩٦٩م.

٢٠ – ديوان جرير – تحقيق د. نعمان أمين طه – القاهرة: دار المعارف ١٩٧١م.

٢١ – ديوان جميل – تحقيق د. حسين نصار، القاهرة مكتبة مصر ١٩٥٨م.

٢٢ – ديوان رؤبة (مجموع أشعار العرب) – بعناية الورد – برلين ١٩٠٣م.

٢٣ – ديوان عمرو بن معديكرب – تحقيق مطاع الطرابيشي – دمشق: مجمع اللغة العربية ١٩٧٤م.

٢٤ – ديوان كثير – تحقيق د. إحسان عباس – بيروت: دار الثقافة ١٩٧١م.

٢٥ – ديوان النابغة الذبياني – تحقيق كرم البستاني – بيروت: دار صادر ١٩٦٣م.

٢٦ – سرّ صناعة الإعراب – لابن جني – تحقيق د. حسن هنداوي – دمشق: دار القلم ١٤٠٥هـ.

٢٧ – شرح أشعار الهذليين – للسكري – تحقيق عبد الستار فرّاج – القاهرة: مطبعة المدني ١٩٦٥م.

٢٨ – شرح ألفية ابن مالك – لابن عقيل – تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: المكتبة التجارية.

٢٩ – شرح المفصل – لابن يعيش – القاهرة: المطبعة المنيرية.

٣٠ – شواهد التوضيح – لابن مالك – تحقيق د. طه محسن – بغداد – وزارة الأوقاف ١٤٠٥هـ.

٣١ – الصحاح – للجوهري – تحقيق أحمد عبد الغفور عطار – بيروت: دار العلم للملايين ١٣٩٩هـ.

٣٢ – صحيح مسلم – تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي – القاهرة: مطبعة الحلبي.

٣٤ – فهرس مخطوطات دار الكتب المصرية – إِعداد فؤاد سيد – القاهرة: دار الكتب ١٩٦٠م.

٣٥ – القاموس المحيط – للفيروزابادي – القاهرة: المطبعة المصرية ١٩٣٥م.

٣٦ – قطر الندى – لابن هشام – تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد – القاهرة: المكتبة التجارية.

٣٧ – الكتاب – لسيبويه – القاهرة: بولاق ١٣١٦هـ.

٣٨ – الكشاف – للزمخشري – القاهرة: مكتبة الحلبي ١٩٦٦م.

٣٩ – لسان العرب – لابن منظور – بيروت: دار لسان العرب.

٤٠ – مجاز القرآن – لأبي عبيدة – تحقيق د. محمد فؤاد سزكين – القاهرة مكتبة الخانجي ١٤٠١هـ.

٤١ – مجالس ثعلب – تحقيق عبد السلام هارون – القاهرة: دار المعارف ١٤٠٠هـ.

٤٢ – مجمع الأمثال – للميداني – تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد – القاهرة: المكتبة التجارية ١٩٥٩م.

٤٣ – المحتسب – لابن جني – تحقيق د. علي النجدي ناصف وزميليه – القاهرة: المجلس الأعلى للشئون الإِسلامية ١٣٨٦هـ.

٤٤ – المزهر – للسيوطي – تحقيق محمد أحمد جاد المولى وزميليه – القاهرة: مكتبة الحلبي.

٤٥ – المساعد شرح تسهيل الفوائد – لابن عقيل – تحقيق د. محمد كامل بركات – مكة المكرمة: جامعة أم القرى ١٤٠٠هـ.

٤٦ – معاني القرآن – للفراء – تحقيق أحمد نجاتي ومحمد علي النجار – القاهرة: دار الكتب المصرية ١٩٥٥م.

٤٧ – معجم البلدان – لياقوت – بيروت: دار صادر ١٩٧٥م.

٤٨ – معجم شواهد النحو الشعرية – د. حنا جميل حداد – الرياض: دار العلوم ١٤٠٤هـ.

٤٩ – معجم المؤلفين – لعمر رضا كحالة – مصورة دار إِحياء التراث العربي – بيروت.

٥٠ – مغني اللبيب – لابن هشام – تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد اللَّه – دمشق: دار الفكر ١٩٦٩م.

٥١ – المقاصد الحسنة. للسخاوي – بيروت: دار الكتب العلمية ١٣٩٩هـ.

٥٢ – المنصف، شرح التصريف – لابن جنّي – تحقيق إِبراهيم مصطفى وعبد اللَّه أمين – القاهرة: مكتبة الحلبي ١٩٥٤م.

٥٣ – المنصف من الكلام على مغني ابن هشام – للشمني – مخطوطة – جامعة الإِمام رقم ١٢٦٥هـ.

٥٤ – منهج من ألف – لمحمد بن علان الصريقي – مخطوط بجامعة الملك سعود.

٥٥ – همع الهوامع – للسيوطي – بيروت: دار المعرفة.

* * *



قصيدة عبيد بن الأبرص

دراسة عروضية

للدكتور

فضل عمار العماري

الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية

في كلية الآداب جامعة الملك سعود

إن نشأة بحور الشعر العربي أمر لم تستقر عليه آراء الباحثين بعد، ولا زالت جهود الخليل بن أحمد الفراهيدي هي الأساس الذي يركن إليه في معرفة وزن بيت ما حتى أصبحت الحاسة الموسيقية أقل شأنًا في إدراك أي خلل في الشعر، وأصبح الميزان الشعري تقطيعا يتعلمه الطلاب تعلمًا تحت ما يسمى بـــ " العروض ". و لم تكن هذه هي حالة الشعراء في عصر ما قبل الخليل، فقد كان المستمعون يدركون أي اضطراب في الموسيقى الشعرية من أول وهلة نتيجة لتعودهم على الإنشاد، واستماعهم إلى طريقة أداء سليمة. وبتقدم الزمن وباعتماد الإنسان على الكلمة المكتوبة، وباتخاذه طرقا تحصيلية تساعده على إتقان عملية النظم، ابتدأ العروض الخليلي يحتل مركزًا مهما. ثم نشط المؤلفون من بعده ليضيفوا إلى هذا النص ويوسعوا في قوانينه بحيث استحال إلى مواضعات عروضية تحتاج مسائلها إلى كثير من الجهد وكد الذهن. ولا شك أن الدراسة التي قام بها محمد طارق الكاتب في دراسته بعنوان: " موازين الشعر العربي باستعمال الأرقام الثنائية " [١] بحيث استحال هذا الفن إلى علم رياضي بحت، هي النتيجة المؤسفة المتوقعة للفنون الأدبية. ومع الأسف الشديد أيضًا فإن دراسة أبي ديب في كتابه " في البنية الإيقاعية للشعر العربي " [٢] لم تقدم جديدا في هذا المضمار. إنها تدّعي الإتيان بجديد، ولكنها في واقع الأمر لم تصل إلى كنه هذا الفن وروحه. فعملية المزاوجة بين فا / علن / متفا، أو ما أسماه هو بالنواة، جهد مختبري ضائع، وإني أحسب أن ما أتى به لا يخرج أبدا عن المتحرك والمتحرك فالساكن، الذي يلقن في دروس العروض الآن. وأعتقد اعتقادا جازما بأن هذا الفن يجب أن يبتعد ابتعادًا

---

[١]) محمد طارق الكاتب: موازين الشعر العربي باستعمال الأرقام الثنائية، (البصرة مط – مصلحة الموانئ العراقية ١٩٧١ م).

[٢]) كمال أبو ديب: في البنية الإيقاعية للشعر العربي، (بيروت – دار العلم للملايين – ط أولى ١٩٧٤ م).

تاما عن المعامل المختبرية الرياضية والفيزيائية، وألا يفصل أبدا عن الدراسات الموسيقية. وتأكيد التصاقه بالموسيقى يعني استمرار حياته وتدفقه، أما فصله عن ذلك فيعني القضاء عليه واندثاره. ونقطة مهمة لها علاقة أكيدة هنا، وهي أن دراسة العروض العربي يجب أن تظل شرقية، وأن يمتزج فيها حس الشرق وإحساسه، وأن يشدّد أيضًا على علاقته بالغناء والترنم والدندنة. وإذا أراد أحد أن يدرسه على غير هذا النحو فالأولى ألا يسميه عروضا، وعليه أن يتجاوز ذلك فيسميه تفعيلة أو نثيرة أو انسجاما (هارموني) بل أن يكون شجاعًا فيسميه تسمية أخرى غير العروض.

لقد أدى التخبط في ممارسة العروض إلى إطلاق الأقوال حول " تحريفية " بعض الأوزان العربية أو خروجها عن الميزان الخليلي [1] بل ذهب بعض الناس إلى تسمية الشعر فيما قبيل الإسلام بالشعر الحر تعاطفًا ونصرة للشعر الحر المعروض اليوم. وهو تخبط وضرب في غير معقول يهدر كل القيم العلمية ويعتمد على الجرأة الخطابية السفسطائية ويحمّل المرء مسئولية لا يقوم لها لأنه اعتمد المجازفة والثقة المفرطة في الذات. إن القول بالشعر الحر قبيل الإسلام لا يخرج بحال من الأحوال عما قاله مارغليوث في أن الأوزان جاءت بفعل تأثير فواصل القرآن الكريم أي ما عبر عنه مصطفى الجوزو في كتابه " نظريات الشعر عند العرب " بقوله: " إن الشعر الجاهلي لم يكن على صورته التي تعرف اليوم، بل الأقرب إلى المنطق أن يكون قريبا من السجع الحسن الإيقاع والرجز " [2] .

لقد قال مع الأسف، بكون قصيدة عبيد شعرا حرا، كمال أبو ديب في الكتاب المذكور سابقا في حين يدل المنطق العلمي على أن إيقاع الشعر العربي إيقاع قديم.

وليس من السهل التسرع بتحديده أيا كان التحديد. وفي مثل حالة عبيد أو غيره يجب أن نتلمس حلولا علمية لا تخرج عن ذلك الإطار وألا نفترض افتراضات بعيدة تؤدي إلى تشويه البحث العلمي وتلغي نتائجه المستقبلة.

---

[1]) فضل بن عمار العماري: " التحريف في بعض أوزان الشعر القديم " مجلة الفيصل (ع١١٧ س ١٠ ربيع الأول ١٤٠٧ هــ تشرين الثاني (نوفمبر) كـــانون الأول ديسمبر ١٩٧٦) ص ٤٢ – ٤٣.

[2]) مصطفى الجوزو: نظريات الشعر عند العرب، (بيروت – دار الطليعة، ط أولى ١٤٠٢ هــ / ١٩٨١ م) ص ٨٣.

ومن هنا، فإذا أردنا أن ننظر في معلقة عبيد البائية:

أقفـــــر مـــــن أهلـــــه ملحـــــوب فالقطبيـــــــات فـــــالذنوب

علينا أن ننظر إليها في إطار مجموع ذلك الشعر ومن خلال ما يتوفر لنا من قوالب شعرية، تاركين للاحتمالات المشابهة مجالا. لا شك في أن قصيدة عبيد كما قيل عنها " شعر مهزول غير مؤتلف البناء " [١] إذن، فهذه القصيدة مضطربة. ولا يعني الاضطراب إلا أن خللا ما حدث فيها، أي إنها لا بد أن تكون على وزن ما ولكن حدث ما جعلها تكون بهذه الصفة. ولعل الافتراض المبدئي هو أن قائلها – حسب ما روي، كان معمرًا قديما، فكان ذلك سببا في اضطرابها لطول العهد برواياتها، ولأنها قديمة وطويلة فقد اضطربت أثناء سيرورتها على أفواه الرواة. أو أنها منحولة قالها قائل لم يستحكم له الفن الشعري. وكل ذلك جائز ووارد، ولكن لا يجوز مطلقا أن نطلق عليها شعرا حرا مهما كانت الأحوال، وذلك لأن القائل مهما يكن لا بد أنه سار على أداء معين وقالب موسيقي واضح له، وهو قالب لا يخرج عن بقية القوالب في الشعر العربي. وإذا تساءلنا عن ذلك القالب فسنجد أن صفة الاضطراب هي أهم ملمح بارز له.

ومن حيث التفعيلات في داخل القصيدة [٢] نجد أن ثلثها تقريبا يسير حسب مجزوء البسيط (مستفعلن فاعلن مستفعلن):

إمـــــا قتـــــيلا وإمـــــا هالكـــــا

واهيـــــةٌ أو مَعِـــــينٌ ممعـــــن

إن تـــــك حالـــــت وحُـــــولّ أهلُهـــــا

(يمكن أن تسهل الهمزة في أهلها فتقرأ من دون طي).

أو يَـــــكُ أقفـــــر منهـــــا جوُّهـــــا

لا يعـــــظ النـــــاس مـــــن لـــــم يعـــــظ الـــــد

ســـــاعد بـــــأرض إذا كنـــــت بهـــــا

قـــــد يوصَـــــل النـــــازح النـــــائي وقـــــد

---

[١]) ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق: سير شارلز ليال (ليدن – مط – أبريل ١٩١٣ م) ص ٥.

[٢]) اعتمدنا هنا على رواية: ديوان عبيد بن الأبرص، تحقيق: ليال ص ٦ – ١١ وانظر أيضًا روايتها في: ديوان عبيد بن الأبرص: تحقيق: حسين نصار (مصر – مط – مصطفى البابي الحلبي ط أولى ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧ م) ص١٠ – ٢٠.

بـــــــــــــــــل رب مــــــــــــــــــاء وردتُ آجِـــــــــــــــنِ

(دخل الخبن مستفعلن الثانية وهو ما لم يرد إلا شذوذًا).

ريـــــــــــــــشُ الحمـــــــــــــــام علـــــــــــــــى أرجائـــــــــــــــه

(دخل الخبن مستفعلن الثانية وهو ما لم يرد إلا شذوذًا).

عيرانـــــــــــــــةٌ مُؤَجَّـــــــــــــــدٌ فقارُهـــــــــــــــا

(دخل الخبن مستفعلن الثانية وهو ما لم يرد إلا شذوذًا).

أخلَـــــــــــــــفَ مـــــــــــــــا بـــــــــــــــازِلاً سديـــــــــــــــسُها

زَيتيَّـــــــــــــــةٌ نـــــــــــــــاعِمٌ عُرُوقُهـــــــــــــــا

(دخل الخبن مستفعلن الثانية وهو ما لم يرد إلا شذوذًا).

فنهـــــــــــــــضت نحـــــــــــــــوه حثيثـــــــــــــــةً

(حدث اضطراب شديد في هذا الشطر حيث أصابها الخبن والطي في مستفعلن الأولى، أما مستفعلن الثانية فقد دخلها الخبن وهو ما لم يرد إلا شذوذًا).

فاشـــــــــــــــتال وارتـــــــــــــــاع مـــــــــــــــن حثيثهـــــــــــــــا

(دخل الخبن مستفعلن الثانية وهو ما لم يرد إلا شذوذًا).

يغفـــــــــــــــو ومخلبهـــــــــــــــا فـــــــــــــــي دمـــــــــــــــه

فأصـــــــــــــــبحت فـــــــــــــــي غـــــــــــــــداة قـــــــــــــــرة

فنفـــــــــــــــضت ريـــــــــــــــشها وانتفـــــــــــــــضت

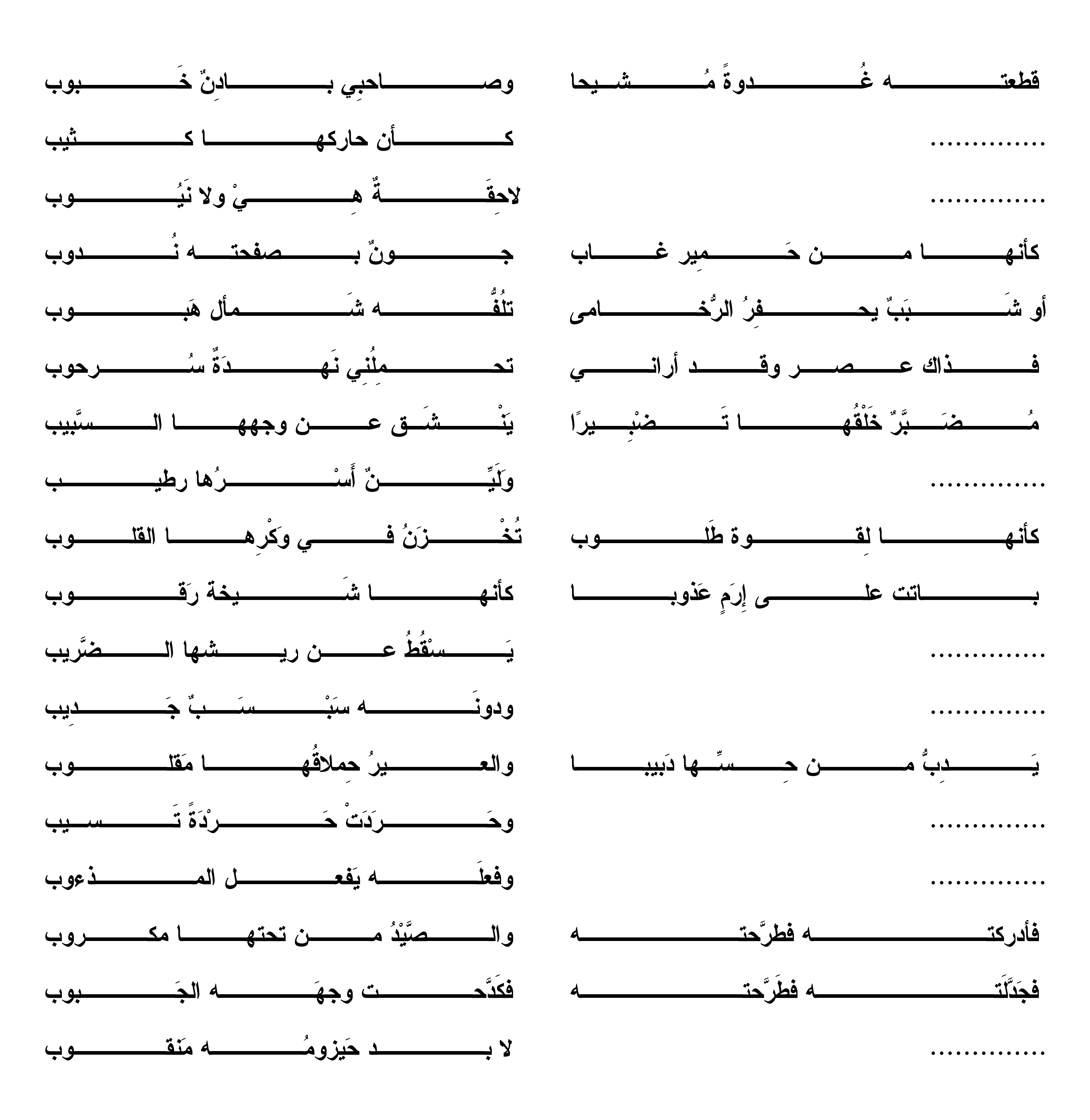
(دخل الخبن مستفعلن الثانية وهو ما لم يرد إلا شذوذًا).

ويذهب العروضيون إلى كونها من مخلع البسيط (مستفعلن فاعلن فعولن) ويشكل هذا الوزن ثلثيها تقريبا وهو:

أقفـــــــر مـــــــن أهلـــــــه ملحـــــــوب فالقُطبيـــــــات فـــــــالذنوب

فـــــــراكِسٌ فثُعَيلِبـــــــاتٌ فـــــــذاتُ فِـــــــرقَين فالقليـــــــب

الشطر الأول	الشطر الثاني
فعَردَةٌ فقفا حِبِرٌ	لَيس بها منهم عريب
إن بُدِّلت أهلُها وُحُوشا	وغَيَّرت حالَها الخطوب
أرض توارثها شُعوبُ	وكلُّ من حلها محروب
....	والشيب شَيْنٌ لمن يشيب
عيناكَ دمعهما سَروب	كأن شأنَيهما شَعيب
....	أو هَضبةٌ دونها لُهوب
أو فَلَجٌ ما ببَطْنِ واد	للماء من بينه سُكوبُ
أو جدولٌ في ظلال نخل	للماء من تحته قَسيب
تصبو فأنى لك التصابي	أنَّى وقد راعك المشيب
....	فلا بديءٌ ولا عَجيب
....	وعادها المحلُ والجُدوب
فكل ذي نعمة مخلوسٌ	وكلُّ ذي أمل مكذوب
وكل ذي إبل مَوروث	وكل ذي سلب مَسلوب
وكل ذي غيبة يئوب	وغائبُ الموت لا يئوب
أعاقِرٌ مثلُ ذاتِ رِحْمٍ	أم غانِمٌ مثلُ من يخيب
....	ضعفٍ وقد يُخدع الأريب
....	دهرٌ ولا يَنْفَعُ التَّلبيب
إلا سَجِياتِ ما القلوب	ولا تَقُلْ إنني غري
من يسأل الناس يحرموه	وسائلُ الله لا يَخيب
والمرء ما عاش في تكذيبٍ	طولُ الحياة له تعذيبُ
....	سبيلُه خائفٌ جَديب
....	للقلب من خوفه وَجيب



قطعتـــه غُـــدوةً مُـــشـيحا وصـــاحبِي بـــادِنٌ خَـــبوب

.... كـــأن حاركهـــا كـــثيب

.... لاحِقَـــةٌ هِـــيْ ولا نَيُـــوب

كأنهـــا مـــن حَـــمِير غـــاب جـــونٌ بـــصفحتـــه نُـــدوب

أو شَـــبَبٌ يحـــفِرُ الرُّخـــامى تلُفُّـــه شَـــمأل هَبـــوب

فـــذاك عـــصـــر وقـــد أرانـــي تحـــمِلُنِي نَهـــدَةٌ سُـــرحوب

مُـــضَـــبَّرٌ خَلْقُهـــا تَـــضْبِـــيرًا يَنْـــشَـق عـــن وجههـــا الـــسَّبيب

.... ولَيِّـــنٌ أَسْـــرُها رطيـــب

كأنهـــا لِقـــوة طَلـــوب تُخْـــزَنُ فـــي وكْرِهـــا القلـــوب

بـــاتت علـــى إِرَمٍ عَذوبـــا كأنهـــا شَـــيخة رَقـــوب

.... يَـــسْقُطُ عـــن ريـــشها الـــضَّريب

.... ودونَـــه سَبْـــسَـــبٌ جَـــدِيب

يَـــدِبُّ مـــن حِـــسِّها دَبِيبـــا والعـــيرُ حِملاقُهـــا مَقلـــوب

.... وحَـــرَدَتْ حَـــرْدَةً تَـــسِـيب

.... وفعلَـــه يَفعـــل المـــذءوب

فأدركتـــه فطرَّحتـــه والـــصَّيْدُ مـــن تحتهـــا مكـــروب

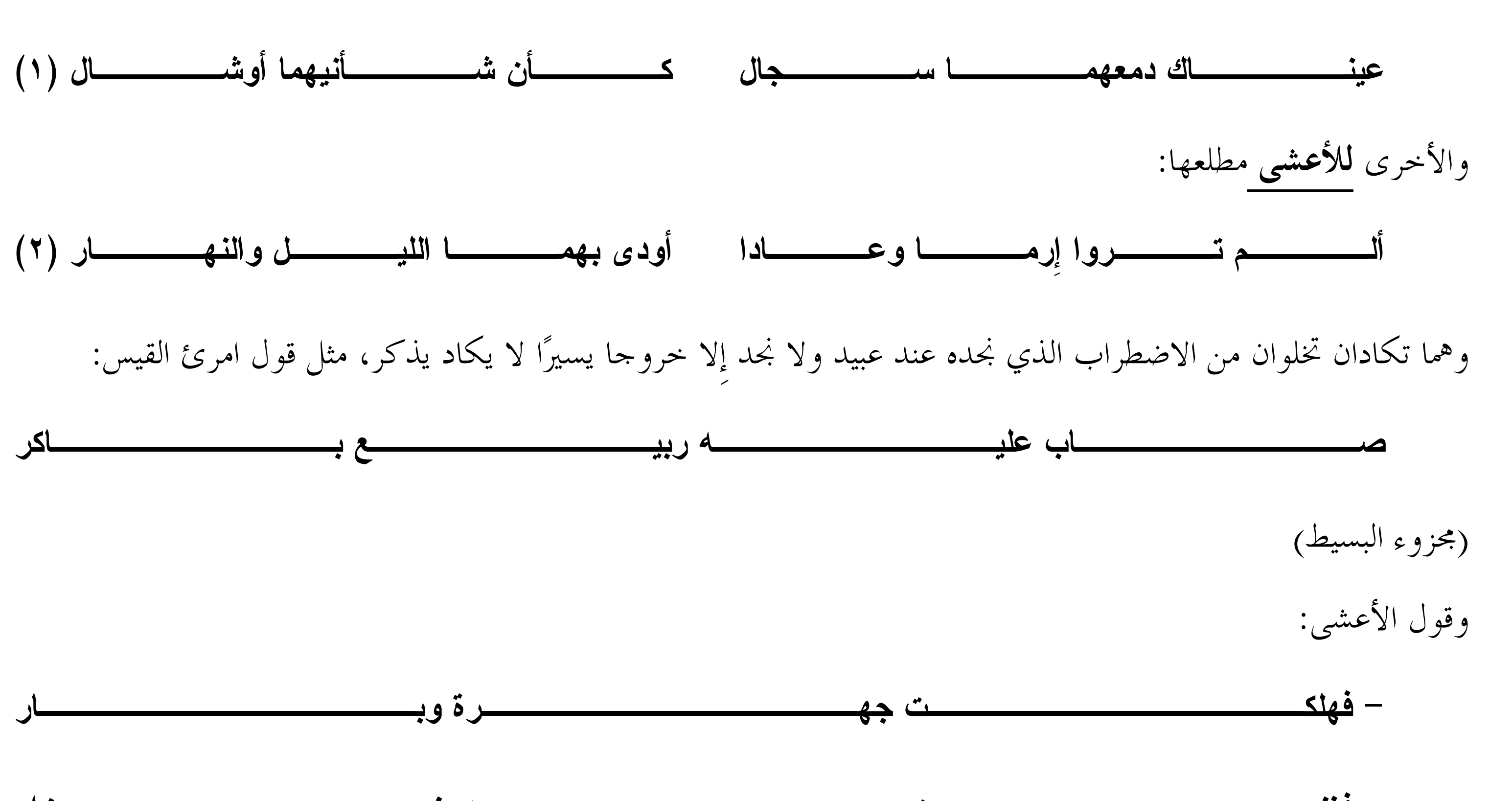
فجَدَّلَتـــه فطرَّحتـــه فكَدَّحـــت وجهَـــه الجَـــبوب

.... لا بـــد حَيزومُـــه مَنقـــوب

ونلاحظ أن التفعيلات التي تحتها خط – حسبما هو واضح فيها – تخرج عما هو معروف في البسيط فـ (مستفعلن) الأولى في البسيط تلتزم مستفعلن (أو) متفعلن وتصبح شذوذًا إن جاءت (مفتعلن)، أما الثانية فقد التزمت في البسيط (مستفعلن) ليس غير. ولعل (مفتعلن) هذه التي حدثت في الثلث الأول من القصيدة هي (مفتعلن) عروضه وضرب المنسرح. مما يرجح ما نذهب إليه من التقارب بين

المنسرح والوزن الذي نفترضه، وأدى إلى التداخل بينهما. ويمكن أن نجد هذا التقارب في التفعيلات في مجزؤء البسيط التي حدث الخبن في تفعيلتها الثانية (مستفعلن)، فتكونت لدينا (فاعلات) مثل: (بل رب ماء وردت / آجن)، أي أن نقول إن الاضطراب حدث أصلا في العروض مما دفع إلى الخروج إلى (مستفعلن) الثانية في البسيط.

وإنه على الرغم من أن قصيدتين من القصائد المنسوبة للجاهلية قد جاءتا على هذا الوزن المسمى بمخلع البسيط، الأولى لامرئ القيس مطلعها:



عيناك دمعهما سجال كأن شأنيهما أوشال (١)

والأخرى **للأعشى** مطلعها:

ألم تروا إرما وعادا أودى بهما الليل والنهار (٢)

وهما تكادان تخلوان من الاضطراب الذي نجده عند عبيد ولا نجد إلا خروجا يسيرًا لا يكاد يذكر، مثل قول امرئ القيس:

صاب عليه ربيع باكر

(مجزوء البسيط)

وقول الأعشى:

– فهلكت جهرة وبار

– فغنيت بعدهم نزار

وقوله: وقوله:

– قمنا إليكم ولم يَبْرُدْنا

فإن قصيدة زهير بن مسعود الضبي أحد الشعراء الجاهليين تعتبر صدى لقصيدة عبيد وهي على الوزن نفسه والقافية نفسها [٣] وفيها ذلك التداخل الذي رأيناه عند عبيد. مما يرجح نسبة تكلما القصيدتين إلى الوزن المفترض نفسه وليس إلى أي شكل من أشكال البسيط خاصة أن إيقاعهما هو الإيقاع نفسه لهذا الوزن. مع أنهما خاليتان من الزحافات التي حدثت في قصيدتي عبيد وزهير. وربما يؤدي ذلك إلى

[١] ديوان امرئ القيس: تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (مصر – دار المعارف ١٩٥٨ م) ص ١٨٨ – ١٩٣.

[٢] ديوان الأعشى: تحقيق: محمد حسين، (مصر – مط – النموذجية) ص ٢٨١ – ٢٨٣.

[٣] يحيى الجبوري، قصائد جاهلية نادرة (بيروت ط أولى ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م) ص ٩١ – ٩٥.

القول إن هذا الشكل من أشكال الإيقاع قديم جدًّا واندرس، وقد اعتراه التحريف من قديم وكان من الخطأ أن ألحق بالبسيط [1] .

فمن أشكال ذلك التحريف بعض ما وقع في قصيدة امرئ القيس والأعشى وزهير بن مسعود من زحاف في التفعيلة الثانية .

ومما ما يؤكد هذا ما ينسبه الرواة اليمانيون إلى علقمة بن ذي جدن، على أساس أنه شعر يماني قديم. حيث يقول علقمة: (مع ملاحظة اضطرابها الشديد أيضًا):



أقفـــر مـــن أهلـــه القـــشـيب   وبـــان عـــن رأيـــه الحـــبيب

وأي عـــيش بعـــد المثـــامنـــ   ـــة الكـــرام لنـــا يطيـــب

ذو عثكـــلان وذو خـــليل   مـــا منهمـــا نـــاطق يجـــيب

وذو مقـــار وذو ثعلبـــان   خانتهمـــا عيـــشـــة كـــذوب

وذو ســـخر وذو قيفـــان قـــد   مـــزقت شـــملهم شـــعوب

وذو حـــزفر وذو جـــدن   وارت وجـــوههم الجنـــوب (٢)

وكذلك هذه الأبيات التي كانت الجرادتان تغنّيانها لعبد اللّه بن جدعان:

أقفـــر مـــن أهلـــه مـــصيف   فبطـــن نخلـــة فـــالعريف

هـــل تبلغنـــي ديـــار قـــوم   مهريـــة ســـيرها تلفيـــف

يـــا أم عثمـــان نولينـــا   قـــد ينفـــع النائـــل الطفيـــف

أعمامهـــا الـــشـم مـــن لـــؤي   صـــيد وأخوالهـــا ثقيـــف (٣)

وليس في الأبيات خروج إلا الزحاف في "... لة فا.. ". ولا بد من ملاحظة هذه العبارة التقليدية " أقفر.. ". التي ربما كانت تأكيدًا على قدم الاستعمال.

ومثل ذلك الإيقاع قول المرقش:

لـــم أر كـــاليوم فـــي الجهـــاد   أســـماء تهـــدى إلـــى مـــراد (٤)

---

[1]) محمد العياشي: نظرية إيقاع الشعر (تونس، المطبعة العصرية ١٩٧٦ م) ص ٢٢٩ جــ ٢٣٨. وهو يرفض رفضا تاما تلك التسمية وانظر بقية الصفحات من ٢٢٩ – ٢٣٨.

[2]) أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، الإكليل، تحقيق محمد بن علي الأكوع، (مصر، مطبعة السنة المحمدية، ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م) جــ٢، ص ٢٩٥.

[3]) أبو هلال الحسن بن عبد اللّه بن سهل العسكري، الأوائل، تحقيق: وليد قصاب ومحمد المصري، (الرياض، دار العلوم، ط٢، ١٩٨١ م) ج٢، ص ١٤٥ – ١٤٦.

[4]) الهمداني، الإكليل، ص ٣٤٩.

ومع ذلك فإن إبراهيم أنيس يقول: " وقد أجمعوا على أن مخلع البسيط من اختراع المولدين، وإن لم يكن معروفا قبل عهود العباسيين... وقد نظم منه الشعراء على قلة في كل العصور [1] وكما تبين من القصيدة فثلثاها من مخلع البسيط والثلث الباقي من مجزوء البسيط. فهل نعمد إلى القول إنها منتحلة مع قيام كثير من القرائن على قدمها ؟ إنه من الواضح أن تركيب مخلوع البسيط يشابه إلى حد كبير تركيب المنسرح، فالمنسرح: مستفعلن فاعلات مفتعلن (وهي الصورة الشائعة للمنسرح). والمخلع: مستفعلن فاعلن فعولن.

أما الوزن المقترح للقصيدة فهو بعروضة وضرب مقطوعين

مستفعلن، فاعلات فَعْلن

وذلك إذا وضعنا في الاعتبار التشابه الكبير بين المنسرح وهذا الوزن من حيث الزحافات.

وهكذا يرى العرضيون أن أصل (مفتعلن) هو (مستفعلن)، ومن ثم قالوا إن ذلك من البسيط وإنه خلع منه. وإذا ثبت لدينا الآن أن هذه التفعيلة ليست هي تفعيلة البسيط لكثرة ما يدخلها من زحاف، وإنها تشبه إلى حد بعيد (مستفعلن) في المنسرح، أفلا يحق لنا أن نفترض أن ما أسموه بـــ " المخلع " يقترب من المنسرح، أي إن هناك شبه علاقة قديمة بينهما، وربما كان هو صورته الأولى ؟ !

فإذا أقررنا جدلا أن المخلع ينتمي إلى حد ما إلى المنسرح، ابتدأنا ننظر في المنسرح نفسه، وسنجد أن المنسرح وزن نظم فيه الجاهليون فمنهم عبيد نفسه، ومنهم المهلهل في أبياته التي منها:

أنكحهـــــا فقــــدها الأراقــــم فـــــي جنـــــب وكـــــــــــان الحيـــــــــاء مـــــــــن آدم

لـــــــــو بأبـــــــانين جـــــــــاء يخطبهـــــا ضـــــــرج مــــا أنـــــف خاطـــب بــــدم (٢)

ومثلها قصيدة أبي العريان الطائي يمدح حاتما وهي التي يقول فيها:

---

[1]) إبراهيم أنيس: موسيقى الشعر، (مصر – المطبعة الفنية الحديثة ط٤، ١٩٧٢، ص ١١٨ – ١١٩ .

وهذا القول يشكك كذلك في قصيدتي امرئ القيس والأعشى السابقتين إلا إذا أخضعناهما لوجهة النظر المطروحة هنا وأن نقول: إن قصيدة عبيد أقدم منهما وإن تلكمـــا القصيدتين تطور عن الوزن نفسه. ثم إنهما لم يتعرضا للتحريف الذي تعرضت له قصيدة عبيد.

[2]) أبو الفرج الصفهاني، الأغاني، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج (بيروت دار الثقافة ط ٣، ١٩٧٥ م) جـــ ٥، ص ٤٤ – ٤٦.

إنـــــي إلـــــى حـــاتم رحـــلت ولـــم	**يـــــدع إلـــــى العـــرف مثلـــه أحـــد**
الواعــــــد الوعـــــد والـــــوفي بــــه	**إذ لا يفــــــي معــــشــر بمــــا وعــــدوا**
والـــــواهب الخــــيل والولائـــــد والــــ	**ـــربـــــرب فيهــــا الأوانـــس الخــــرد**
يـــــرفلن فـــــي الـــــريط والمـــروط كمـــا	**تمـــشـــي نعـــــاج الخميلـــــة الميــــد**
لا يــــســـتطيع الألـــــــى تـــــصـــاولهم	**جريــــك فــــي مـــــأقط ولــــو جهـــدوا (١)**

وقد استمر المنسرح بعد ذلك فنظم فيه الشعراء العباسيون ومن جاء بعدهم ثم أخذ في الاختفاء تدريجيا، وعلى هذا، أليس من المحتمل أن المخلع كان هو أصل المنسرح وأن ما حدث في هذا الوزن حدث متأخرا، ولعله كان قديما جدًّا ؟ ! [٢] حقا كانت الأوزان المشهورة في فترة ما قبيل الإسلام هي الطويل والكامل والوافر والبسيط وهي الغالبة، ولكن هذا الوزن المجزوء ربما عاد إلى عهود أبعد مما نتصور، وكان في الفترة المتأخرة قد انقرض واختفى من الساحة لأنه كما يتضح في تأليفه سهل ويقترب من حد النثر ولذلك قيل عن قصيدة عبيد " كادت تكون كلاما غير موزون بعلة ولا غيرها حتى قال بعض الناس: إنها خطبة ارتجلها فاتزن له أكثرها، [٣] بل قيل عنها أيضًا: ذكروا أنها خارجة عن جميع الأعاريض التي أتت بها أشعار العرب [٤] وأنها لكثرة ما دخلها من الزحاف والقطع كادت ألا تكون شعرا [٥] .

وقد جاء في التاج: " والرمل من الشعر كل شعر مهزول غير مؤتلف البناء، وهو ما تسمي العرب من غير أن يَحُدُّوا في ذلك شيئًا نحو قوله:

أقفــــــر مــــــن أهلـــــه ملحــــــوب	**فالقطبيــــــــــــات فالــــــــــذنوب (٦)**

وفي العصور المتأخر أخذ ما يسمى بالبحور الصافية يسيطر على طرق الإنشاء. علما بأننا نجد لعبيد أوزانا أخرى مثل الأوزان عند معاصريه ومن تأخر عنه. وكذا لم يعد ذلك الوزن محببا إلى غيره، فظل منسيًّا حتى جاء العصر العباسي فجددوه.

---

[١]) ديوان شعر حاتم بن عبد اللّه الطائي وأخباره، صنعة يحيى بن مدرك الطائي، تحقيق: عادل سليمان جمال (القاهرة – مطبعة المـدني، ب ت) ص ١٦٦ – ١٦٩. وعلى العموم فإن هذا يعارض من طرف آخر ما ذهب إليه محمد محمد حسين من أن المنسرح لم يكن شائعا في الجاهلية. ديوان الأعشى، ص ٢٣٢. انظـر تعميمـات مشابهة عن وزني الرمل والخفيف عند غرستاف غرونباوم، دراسات في الأدب، ترجمة: إحسان عباس وآخرين (بيروت، مكتبة الحية ١٩٥٩ م) ص ٢٦٥ – ٢٦٦.

[٢]) العياشي، نظرية، ص ١٩٣، ٢٣١، ٢٤٥. وقد نفى العياشي أن يكون المخلوع من البسيط، وذهب أيضًا إلى تأكيد الحقيقة القاطعة بكونه ذا قربى بالمنسرح وبالخفيف كذلك ص ٢٣١ ولكنه لم يفطن إلى انطباق رأيه هذا على المجمهرة، بل ذهب مع من ذهب إلى القول باضطرابها. العياشي، نظرية...، ص ٢٨٩ .

وانظر أيضًا: عبد اللّه الطيب، المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها (بيروت، دار الفكر ط ١٩٧٠/٢) جـ١ ص ١٧٥ – ١٩١. محمد العلمي: العروض والقافية (الدار البيضاء، مط – دار الثقافة ط أولى ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م) ص ٩٨ – ١٠٣.

[٣]) أبو علي الحسن بن رشيق، العمدة، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (مصر – مطبعة دار الجيل ط ١٩٧٢/٤م) جـ١ ص ١٤٠.

[٤]) أبو بكر محمد وأبو عثمان سعيد ابنا هاشم الخالديان، الأشباه والنظائر، تحقيق السيد محمد يوسف (مصر، مط – لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٥م) جـ ٢ ص ١٦٠ – ١٦١.

[٥]) ديوان عبيد، تحقيق: لايل، ص ٥.

[٦]) الزبيدي، التاج، " رمل.

وفي فترة النسيان هذه ظلت قصيدة عبيد هي المثال المشهور، ونتيجة لأن الآذان لم تستسغه حدثت تغييرات وتبديلات وتحويرات في تلك القصيدة حتى غدت محرّفة واختلطت بما يقاربها من أوزان وأشعار، وابتدأنا نعلل ذلك تعليلات مختلفة. وعلى العموم فإن احتفاظها بأصول ذلك الوزن برهان على قدمها وقدمه.

إن التشابه بين المنسرح ومخلع البسيط، واضح كل الوضوح من الزحافات التي تحدث في (مستفعلن الأولى) التي لا يخطئ أي دارس للعروض اقترابهما كلية، كما أن (فاعلات) وهي التفعيلة الثانية فيه غير موجودة في مجزوء البسيط، وهي متمركزة في إيقاع المنسرح فهي ألصق به. وهكذا تصبح الزحافات فيه من أساسياته ومكوناته، ولا شك أن المنسرح يتقبل بيسر (مفتعلن) محل (مستفعلن) وهي غير مستساغة في البسيط، وتقبل منه الزحافات في التفعلية الأولى، وهو يسير وفقًا للمنسرح في التفعيلة الثانية. فهذه التفعيلة من أقوى الحجج على أنها ليست تفعيلة البسيط الثانية (فاعلن)، إذ لا يحدث فيها أي تغيير، أنها تأتي دائمًا فاعلات (ــ ° ــ ــ ° ــ) في حين يحدث في البسيط الخبن فتصبح (فاعلن / فَعِلن) وهو ما لم يحدث في قصيدة عبيد كثيرًا.

فإذا ما قارنا ذلك الخروج في هذه التفعيلية الثانية بمجموع الأبيات التي تسير وفقًا لها، فسنجد أن ذلك الخروج يعد يسيرا، وهذا الخروج هو:

في المجزوء: أو يك أقفر

ريش الحمام على

يضغو ومخلبها

فنفضت

وفي المخلع: فراكس فثعيلبات

فعردة فقفا

أرض توارثها

عيناك دمعهما

وكل ذي أمل مكذوب

وكل ذي سلب

طول الحياة له

كأن حاركها

جون بصفحته

ويمكن أن نقول إن هذا الخروج هو تحريف في الإيقاع الأصلي للقصيدة، أو تحريف في الرواية نفسها مثلما جاء في اللسان:

أعـــــــــاقر كــــــــــــذات رحـــــــــــم أم غـــــــــــانم كمــــــــــــن يخيـــــــــــــب

فقط سقط سببٌ خفيف " ــــ ० " من التفعيلة الثانية سواء في البسيط أو الوزن الذي افترضناه. وهو غير جائز تماما في أي منهما [1] .

ولعل هذا لإيضاح يبين إخفاق النظرة القائلة ببنية الشعر الجاهلي على أساسيات الشعر الحر كما قال أبو ديب: " إن عمل عبيد أول قصيدة من الشعر الحر في الشعر العربي " [2] ولعله أيضًا يوضح بطلان ما يذهب إليه في كتابه الآنف الذكر من أن النبر أساس الإيقاع في الشعر العربي. إن النبر كما هو واضح في كتابه مسألة قراءة فردية تفسر تلك القراءة ولا تصبح قاعدة تسير عليها. ويمكن لتعدد القراءات أن يعطي نبرا مختلفًا. وحيث يمكن تطبيق ذلك على الشعر والنثر على السواء. قال هو بكون مجمهرة عبيد شعرا حرا.

وعلى كل، فلكي نتبين طبيعة هذا الوزن وكيف يصدر عن الشاعر المطبوع بعد أن يتأثر به، ننظر في قصيدة لأبي نواس وسنلاحظ فيها التشابه الكبير في النغم،

---

[1]) ابن منظور، اللسان: " رحم.

[2]) أبو ديب، في البنية الإيقاعية، ص ٩٣.

وكيف أنه يميل إِلى السهولة والخفة حتى إِن المرء قد يظنه رجزا، ومن المؤكد أن هذه السهولة تخالف الرصانة المعهودة في البسيط ومنه مجزوؤه. يقول أبو نواس في مخلع البسيط حسب رأي القدما:

ما لي على الحب من ثبات ... إِن كان مولاي لا يواتي

كيف – مواتاة من عليه ... أهون من ذرة حياتي

إِن قلت، كذِّبتُ، أو شكوتُ ... هانت على نفسه شكاتي

يا عبد أصبحتُ، فاعلميني ... غير حريص على وفاتي

إِن قلت مُتْ مِتُّ، في مكاني ... أو قلتِ عِش عِشْتُ من مماتي

عاقَبْتِنِي ظالما بذنب ... فسُرَّ من سُرَّ من عداتي

إِني على ما ارتكبتِ مني ... أدعو لك الله في صلاتي

ويلي على شادن سباني ... أحسن من جوذر الفلاة

نصفين نصفٌ نقا، ونصف ... أحلى استواء من القناة (١)

ومن الملاحظ أن أبا نواس كان محافظا محافظة دقيقة على الإِيقاع الذي افترضناه، وأنه مسترسل فيه استرسالا، مما يدفعنا إِلى الميل بالقول بقدم هذا الإِيقاع.

أما إِذا أصررنا على كونها من مخلع البسيط فالأولى إِذن أن نقبل الشك في القصيدة وأن ندعم هذا الشك بكون هذا الوزن غير معروف في الجاهلية وأنه مما يناسب الفترات المتحضرة والأذواق المترفة، كما ذهب إِلى ذلك إِبراهيم أنيس.

ولعل السبب في صناعتها – إِن قيل أنها مصنوعة – تلك الحكايات الخرافية التي دارت حول موته على يد النعمان في يوم بؤسه ولذلك قال لايل " فالأخبار التي تروى عنه خرافية لا تحمل طابع الصدق " [٢] ومن ثم فإِن بحرها كما قال حسين نصار " نادر غير مألوف " [٣] وهذا يدعم القول بأن هذا البحر من البحور المستحدثة في

---

[١]) ديوان أبي نواس، تحقيق: أحمد عبد المجيد الغزالي (بيروت – أوفست زين ب. ت) ص ٢٧١.

[٢]) ديوان عبيد بن الأبرص: لايل (المقدمة الإنجليزية) ص ٨.

[٣]) ديوان عبيد، تحقيق: نصار ص ٩.

أواخر الفترة الأموية وأوائل الدولة العباسية. وقد يتخذ تهلهل اللغة فيها دليلاً على كون المنتحل متأخرا. كما قد تتخذ الإشارات إلى المعاني الإسلامية في البيتين التاليين دليلاً آخر على انتحالها:

باللـــــــه يـــــــدرك كـــــــل خـــــــير والقـــــــول فـــــــي بعـــــــضه تلغيـــــــب

واللـــــــه لـــــــيس لـــــــه شـــــــريك عـــــــلام مـــــــا أخفـــــــت القلـــــــوب (١)

وهكذا ليس لنا إلا أن نقلبها من إيقاع خاص بها ذي قربى بالمنسرح وليس له علاقة ألبتة بالبسيط لا مجزوءا ولا مخلعا، وإن ما حدث من خروج فيها جاء تحريفا في الرواية فاستساغته الأسماع وأصبح مألوفا، أو أن نعتبرها قصيدة من مخلع البسيط منحولة في فترة إسلامية بعد أن جدت بعض الأوزان القصيرة نتيجة لوسائل الحياة المترفة فيما بعد.

وعلى العموم، فإن **الخلط في أوزان الشعر العربي** وبالذات تلك الأوزان التي تشترك مع المنسرح في بعض وحداتها ليس غريبا [٢] ويمكن للقراءة الصحيحة أن ترده إلى أصوله التي جاء منها، فمن ذلك الخلط بين الخفيف والمنسرح تلك الحكاية التي تروى عن أبي سعيد السيرافي حيث يقول القائل.

وهكذا يمكن أن نتغنى بالقصيدة، وأن نضعها في سلم موسيقي حسب الآتي، وهو الصورة التي افترضنا أنها هي الصورة الصحيحة والسليمة لمجمهرة عبيد، وهو ما يشترك في جزء كبير منه مع المنسرح، مع ملاحظة ما أشرنا إليه من زحافات.

" وانتهيت إلى أبي سعيد السيرافي وهو شيخ البلد.. واستمر القارئ حتى أُنشد وقد استشهد:

رســـــــم دار وقفـــــــت فـــــــي طللـــــــه كـــــــدت أقـــــــضي الغـــــــداة مـــــــن جللـــــــه

فقلت أيها الشيخ هذا لا يجوز والمصراعان على هذا النشيد يخرجان – بحرين لأن:

---

(١) المصدر نفسه ص ١٠، ١٥.

(٢) عادل سليمان جمال، الشعر العربي وظاهر التداخل والاختلاط، المجلة عدد ١١٣ مايو (١٩٦٦) ص ٣٤ – ٤٦.

رســــــــم دار وقفت في طلله

فــــــاعلاتن مفاعلـــــــن فعلـــن

كدت أُقَضِّي الغداة من جلله

مفتعلن فاعلاتن مفتعلـــن

فذاك من الخفيف وهذا من المنسرح. فقال لم لا تقول: الجميع من المنسرح والمصراع الأول مخزوم، فقلت لا يدخل الخزم هذا البحر لأنه أوله مستفعلن، مفاعلن هذه مزاحفة عنه، وإذا حذفنا متحركا بقينا ساكنا وليس في كلام العرب ابتداء به وإنما هو:

كـــــــــــدت أقْــــــــــــضِي الغــــــــــــداة مـــــــــــــن جللــــــــــــه

بتخفيف الضاد فأمر بتغييره: [1] .

ونجد هذا الخلط في قصيدة أمية بن أبي الصلت العينية التي يقول فيها:

عـــــين بكــــــي بالمـــــسبلات أبـــــا الحــــــارث لا تــــــذخري علـــــى زمعــــــه

وأبكــــــى عقيــــــل بــــــن أســــــود أســــــد البــــــأس ليــــوم الهيـــــاج والدفعــــه

تلـــــــك بنـــــــو أســـــــد إخـــــــوة الجـــــــوزاء لا خانـــــــة ولا خدعـــــــه

هــــــم الأســــــرة الوســــــيطة مــــــن كعــــــب وهــــــم ذروة الســــــنام والقمعــــــه

انبتـــــوا مـــــن معاشـــــر شـــــعر الـــــرأس وهـــــم ألحقـــــوهم المنعـــــه

أمـــــسى بنـــــو عمهـــــم إذا حـــــضر البـــــأس أكبـــــادهم علـــــيهم وجعـــــه

وهـــــم المطعمـــــون إذا قحـــــط القطـــــر وحالـــــت فـــــلا تـــــرى قزعـــــه

ويعلق ابن هشام على تلك الرواية فيقول: هذه الرواية لهذا الشعر مختلطة، ليست بصحيحة البناء، لكن أنشدني أبو محرز خلف الأحمر وغيره، وروى بعض ما لم يرو بعض.

عـــــين بكـــــي بالمـــــسبلات أبـــــا الحـــــا رث لا تدخــــــري علــــــى زمعــــــه

---

١) شهاب الدين ياقوت بن عبد اللّه الحموي، معجم الأدباء، تحقيق: د. س مرجليوث (مصر – مط – هندية ١٩٢٤) جـ ٢ ص ٣٢٣ – ٣٢٤. وانظر الخلط نفسه بين المنسرح والخفيف فيما روي من إنشاد الأصمعي لأبيات للأضبط بن قريع. أبو عبيد البكري، سمط اللآلئ، تحقيق: عبد العزيز الميمني (مصر – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٦ م جـ١ ص ٣٢٧.

وعقيل بن أسود أسد البأ ... س ليوم الهياج والدفعه

فعلى مثل هلكهم خوت الجو ... زاء، لا خانة ولا خدعه

وهم الأسرة الوسيطة من كعب ... وفيهم كذروة القمعه

أنبتوا من معاشر شعر الرأ ... س، وهم ألحقوهم المنعه

فبنو عمهم إذا حضر البأ ... س عليهم أكبادهم وجعه

وهم المطعمون إذا قحط القط ... ر وحالت فلا ترى قزعه (١)

وإذن كان هناك من يرد على السيرافي خلطه بين المنسرح والخفيف، وإذا كان خلف الأحمر صاحب الذوق والحاسة النقدية المرهفة يروي الأبيات رواية صحيحة سليمة في الخفيف، وبعد أن تمادى بعضهم فجعل قصيدة عبيد من الشعر الحر أو جعل الشعر الجاهلي سجعا، فماذا سنقول إذن عن هاتين القصيدتين لامرئ القيس وشهاب اليربوعي حيث تضطربان اضطرابا كبيرا بحيث تكونان إما حجة على التحريف في الرواية، أو دليلا على الانتحال، أو مصداقا للقول بتحرر الشعر الجاهلي من الأوزان ؟ يقول امرؤ القيس:

أبلغ شهابا وأبلغ عاصما ... ومالكا هل أتاك الخبر مالِ

إنا تركنا منكم قتلى بخو ... عى وسبيا كالسعالي

يمشين حول رحالنا ... معترفات بجوع وهزال (٢)

ويقول شهاب اليربوعي:

لم تسبنا يا امرأ القيس ... حتى استفأناك من أهل ومال

ذاك وكم سوداء كندية ... تستقبل القوم بوجه كالجمال

قايظننا يأكلين فينا ... قدا ومحروت الخمال

أيام صحبناكم ملومة ... كأنما نطقت في حزم آل

من كل قباء تعدو الوكرى ... إذا ونت الخيل بالقوم الثقال

---

١) أبو محمد عبد الملك هشام، السيرة، تحقيق مصطفى السقا وآخرين (بيروت، دار إحياء التراث العربي ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م ط ٣) ق ٣ ص ٣٣.

٢) ديوان امرئ القيس: ص ٢١٠ – ٢١١.

فقصيدة امرئ القيس لا تسير على وزن واحد.

فالشطر الأول من البيت الأول: من مجزوء البسيط

والشطر الثاني منه: من تام البسيط مع زحاف شديد في ضربه

والشطر الأول من البيت الثاني: من تام الرجز

والشطر الثاني منه: من مجزوء الرمل

والشطر الأول من البيت الثالث: من مجزوء البسيط مع زحاف في ضربه.

أما قصيدة اليربوعي:

فالشطر الأول من البيت الأول: من مجزوء البسيط مع خلل في عروضه

والشطر الثاني منه: من مجزوء البسيط وتذييل العروض

وهكذا اتضح لنا أن قصيدة عبيد قصيدة قد جاءت في ذلك الوزن المفترض، وأن ثلثها الأول حدث فيه تحريف لسبب أو لآخر، ولكنها ليست من الشعر الحر في شيء. فعلى الرغم من أن مصطلح " الشعر الحر " مصطلح حديث، فإن مجموع الشعر الجاهلى الذي بين أيدينا لا يعد الخروج العروضي فيه شيئًا، فهذا ديوان امرئ القيس ليس فيه شبيه بأبياته المضطربة تلك وهؤلاء معاصروه ومعاصرو عبيد قد سلمت أشعارهم من أي اضطراب ذي بال. ولو جاء المحتجون، بقصيدة عبيد، بشعر من فترة أبعد كثيرًا من هذه الفترة لربما صح لهم القول بالاضطراب، أما أن نتخذ من قصيدة عبيد، أو أبيات امرئ القيس أو غيرهما دليلاً على ذلك، فهو استقراء ناقص وغير منهجي، وما روايتا السيرافي أو ابن إسحاق اللتان مرتا بنا إلا دليل على سوء الرواية التي ربما كانت هي المسئولة عن تحريف مجمهرة عبيد في ذلك الجزء الأول وفي بعض ذلك الخروج عنه.

وإذا كان هنالك من يرى أن الرجز الذي تولد عن الحداء والغناء هو أصل الأوزان العربية، فلعلنا لا نبعد عن الصواب إن افترضنا أن هذا الإيقاع المسمى بمخلع البسيط أقدم مما نتصور وأنه يعود إلى المراحل المبكرة في نشأة الأوزان العربية، وهي مرحلة لا بد أنه قد سبقت عبيدًا والشعراء الذين عاصروه بفترة طويلة من الزمن قد تعد بالقرون.

وعلى هذا الأساس تصبح الاحتمالات متعددة، ويبقى الرأي متاحا، ولكن ليس هناك – أولاً وأخيرًا شعر حر، ويبقى بعد ذلك قرب القصيدة احتمالا من المنسرح من أقوى الاحتمالات، وهذا ما يدعمه انضباط بنائه عند كل من المرقش وعلقمة بن ذي جدن، وأبي نواس، إضافة إلى مجمهرة عبيد نفسها التي يسير ثلثاها تقريبا حسب ما أسموه بمخلع البسيط وحوالي ثلثها الباقي حسب مجزوء البسيط وهما في النهاية لا هذا ولا ذاك.



إِجابة الداعي وغوث المستنجد
عند العرب
حسب تصويرهما في الشعر القديم [1]

للدكتور

محمد بن سليمان السديس

---

١) المقصود هنا أبرز ما قيل في الموضوع من الشعر منذ ما قبل الإِسلام حتى آخر العصر الأموي.

يغير مغيرون على الحيِّ فَيَصيحُ أَوَّلُ من يُنْذرُ بهم حاثًّا على الوقفة في وجههم وصدِّهم. ويُلْفي مقاتلٌ نفسه والشَّرُّ قد كَشَرَ تلقاءَهُ عن أَنْيَابِه فَيُطْلِقُ صيحةَ استنصارٍ واسْتِصْرَاخٍ مُدَوِّيَةً، ويجد آخر نفسه، وقد كُبِّلَتْ ساقاه، أو أُوثِقَ ساعداه، بقيودٍ ثقال، وطُرِحَ شَرَّ مطرح، لدن قومٍ (صُهْبِ السِّبَالِ) ما في أفئدتهم له ولِقَوْمِهِ أدنى قدر من ودٍّ، فيرى من يتوسم فيه نجدةً ومروءةً فيُلْفيها نُهْزَةً لِيَدْعُوَهُ دعوةَ مضطرٍّ. وتُضحي امرأةٌ قاب قوسين أو أدنى من فقد حريتها فتفجِّر من أقاصي أحشائها صَرْخَاتٍ حَارَّاتٍ حَاضَّةً رجالَها على أن يَهُبُّوا لِغَوْثِهَا وتخليصها من مأزِقِها.

تلك الاستصراخاتُ والاستنجاداتُ لا تذهب، في الغالب الأَعَمِّ، أدراجَ الرياح، بل قد تُلَبَّى حالما تُسْمَعُ، ولتلبيتها أصداءٌ تردَّدت كثيرًا في الشعر العربيّ القديم.

وهذا البحث ينظر في تلك الأصداء ليصل إلى موقف العرب قديمًا من الإنجاد وإجابة الداعي خلال الكلمة العربيَّة الشاعرة.

كانت حياة العرب قبل الإسلام، وحياة الأعراب منهم في العصر الأمويِّ بوجه خاصٍّ، كما لا يخفى، حياةً حربيَّةً يكاد لا يَفْتُرُ فيها الصراع على المنتجات والمراعي في (المبادي) أو (المشاتي) أو (المرابع)، وعلى المناهل في (المحاضر) [1] وبعبارة أخرى،

---

١) المبادي: جـ (المبدى) وهو مكان الإقامة في البدو (البادية) في الشتاء والربيع، والمحاضر جـ (المحضر) وهو مكان الإقامة في (الحضر) قرب موارد المياه، أو على مشارف الأمصار، وفي القرى والريف في الصيف والقيظ. قال جرير:

كيف التلاقي، ولا بالقيظ محضركم منا قريب، ولا مبداك مبدانا ؟.

كان الحال الأمنيُّ) في أغلب الأحيان، مضطربًا أيَّما اضطراب، فالقويُّ البَطَّاش يستأسد على الكليل ويأكله. وكانت العصبية القبلية تسوق أفراد كل (وحدة اجتماعية) إلى عداء (الوحدات الأُخَر) وعداءِ أفرادها. والعداءُ يثمر الاعتداءَ، ويثمر الاعتداءُ بطبيعة الحال، إفسادًا في الأرض، وإزهاقًا لأرواح، وسفكًا لدماء، فَيَزْرَعُ في دخائل الأنفس ضغائنَ وإحَنًا، إذ يظل الموتورون يتربصون الدوائر بواتريهم فإن ظفروا بهم وإلا أخذوا ثأرهم من أي فرد عاثر الجَدِّ من قبيلِهم كائنًا من كان. وكثيرًا ما طال أمد التناحرِ، وإراقاتِ الدِّمَاءِ، والانتقامِ، و (الانتقامِ المضادِّ)، بحيث يُمْسِي العنفُ " كالحَلْقَةِ المُفْرَغَةِ لا يُدْرَى أينَ طَرَفَاهَا "، لأن من شأن العرب في الجاهلية الحرصَ الشديدَ على الأخذ بالثأر إذ يرون فيه غسلاً لأثر الجريمة، وإعادةً لكرامة القتيل وآله، أو كما قد يقال الآن: " رَدُّ اعْتِبَارٍ لَهُمْ " إلى جانب أنه عقاب للجاني هُوَ لَهُ أَهْلٌ.

وكان من يَنْتَقِمُ يُثْنَى عليه بأنه (طَلاَّب أَثْآرٍ)، أو (طَلاَّب تراتٍ)، أَوْ أَنَّهُ (لا يَنَامُ على وَتْرٍ). كما يُعَيَّر، بالمقابل، من يقبل الديةَ بأنه (آثر اللَّبَنَ على الدَّمِ)، أو بأنه (باع قتيلَه باللبن) أو بنحو هذا، إيماءً إلى قبوله ديةَ قتيله إبلاً يشرب من دَرِّهَا [1] .

فلا غرو أن اسْتَعَرَتْ نيران العنف وجرائم القتل والاقتصاصِ من القَتَلَة والمُشْتَبَه بهم، وكثيرًا ما لم يقتصر العقاب على المسيء، كما أشرنا مُذْ قليل، بل ناله ونال من له به أدنى صلة، لأنه إذا كانت لا تَزِرُ في الإِسلامِ وَازِرَةٌ وِزْرَ أخرى، فإنها في الجاهلية تَزِرُهُ. ولا غرو أيضًا أن لقي أناس كُثْرٌ أنفسهم في مسيس الحاجة للإنجاد والغوث، ولا غرابة أن زخر الشِّعْرُ العربيُّ القديمُ ديوانُ العرب ومرآةُ حياتهم بالحديث

---

١) قال شاعر جاهلي مفتخرا بعدم قبول الدية، ومعبرا عن ذلك بأنه وقومه يأبون أن يحلبوا النياق حتى يأخذوا بالثأر من القاتل، يريد أنهم لا يقبلون الدية، وهـي فـي الغالب إبل:

إذا ما طلبنا نبلنا عند معشر *** أبينا حلاب الدر أو نشرب الدما

عن " إجابة الداعي " و " إغاثة المستنجد (الصريخ) "، و " التنفيس " عن " المضاف " أو " المُرْهَق أو " المكروب ".

و (الدَّاعي) ربما دعا للعون على الإغارة للسلب وإحراز المال، وفي ذلك (مصلحةُ القبيلةِ) و (صالحُها العامُّ)، وربما دعا لصدِّ غارةِ عدوٍّ طامعين، أو تخليص قومٍ مأسورين أو نسوةٍ مَسْبِيَّاتٍ، أو مالٍ سليبٍ نهيبٍ، وهو، في الغالب، نَعَمٌ. وربما دعا داعٍ مكروبٌ أحدق به عَدُوُّهُ، أو أَلَمَّ به فَرَقٌ أو سَغَبٌ أو بُؤْسٌ، أو أيُّ بأس غيرِ ذلك، و لم يك له مناصٌ من الاستنجاد بذوي النجدة والشهامة من الرِّجال.

وفي الشعر القديم الثَّناء التَّامُّ على من يلبِّي الدَّعوة فينصر المستنصِرَ، ومِنْ ناحيةٍ أخرى، يَصُبُّ الشعر سيولَ ذَمٍّ على المُتَلَكِّئِ في القيام بذلك الواجب أو المتقاعس عنه، وَيَصِمُهُ وَصْمَ عارٍ عَصِيَّ المَحْو. وقد بلغ من إكبارِ العرب للنجدة وعَدِّها من الْمُثُلِ الخُلُقيَّةِ الخَليقَةِ بالرَّعْيِ والصَّوْن أن العربيَّ، على شِدَّةِ وَثَاقَةِ ارتباطه بقومه ربما وقف منهم موقف الخَصْمِ من أجل إنْجَاد مستغيثٍ تَوَسَّمَ فيه مروءةً فدعاه لنصرته.

ولنا أن نذكر، على سبيل المثال، يزيدَ بْنَ الصَّعِقِ [1] الكلابيَّ الذي استنجد به مرداسُ بن أبي عامر، لما سلبه أناس من قومِ يزيدَ كلابٍ، يُدعون بني أبي بكر، مائة ناقة، فركب إليهم وجمع النياق كلها منهم وأعادها إلى مِرْداس [2] .

أولاً: إجابةُ الدَّاعين وإغاثة المستنجدين من الرِّجال:

في وَسَطٍ اجتماعي تنعدم فيه السلطة الحاكمة القابضة قبضًا محكمًا على زمام الأمور، وَسَطٍ يخلو من قوى ضبط الأمن، ودفع العدوان، والأخذ على يد الجائر والمعتدي، والانتصاف منهما للمظلوم، لا غرو أن عَوَّلَ الفرد وأن عَوَّلَتِ الجماعة على

١) " الصعق " لقب واسمه خويلد بن نفيل: وسمي " الصعق " لأن صاعقة أصابته. ينظر مثلا " نقائض جرير والفرزدق "، ليدن: بريل، ١٣٢٦ – ١٣٢٧هـ / ١٩٠٨ – ١٩٠٩ م، ص ٣٨٧.

٢) ينظر مثلا المصدر نفسه، ٦٧٣/٢، والأعلام لخير الدين الزركلي، بيروت: دار العلم للملايين، (١٣٩٩هـ) / ١٩٧٩م، ١٨٥/٨.

الاستجابة للاستغاثة، وعدَّتْ تلك الاستجابةَ وسيلةً لا بد منها، لا من أجل دَرْء الأذى والشَّرِّ والمكروه، وحفظ الشرف، وصون العرض وحسب، بل من أجل البقاء على قيد الحياة، لذا فإن من أبرز ما افتخر به طرفة بن العبد مثلا إجابةُ الداعي، ورفدُ المسترفد، وكَرُّ الجواد لإنقاذ مكروب، فهو، لتأصّل حُبِّ العون والغوث والإنْجاد في أعماق نفسه، ما إن يَسْمَعْ من يهتف: " ألا فتى ينجدني ؟ ! حتى يهبَّ لتلبية النداء، وكأنه هو المَعْنيُّ به، فقوة إحساسه بالجماعة جعلته (يشعر بأنه لا بد أن يجيب قومه حتى لو لم يَدْعُهُ القوم، فإنَّ أَيَّةَ دَعْوَةٍ، وإن لم تُوَجَّهْ إلى فَرْدٍ بعينه إنما هي دعوةٌ موجَّهَةٌ إليه، وإلى كل من ينتمي إلى هذا الكائن العضويّ الذي هو القبيلة، وأية إشارة إلى القتال أو الفداء، وإن لم تُوَجَّهْ إليه، فهي له) [1] وهو لا يبيت الليل في بطون الوهاد الخفيضة ليتوارى عن المنتجعين والمسترفدين وطالبي العون.

*** إذا القـــوم قـــالوا: مـــن فتًـــى ؟ خلـــت أننـــي   * عُنيـــــت، فلـــم أكـــسل ولـــم أَتَبَلَّـــدِ (٢)**

*** ولـــســـت بمحـــــلال الـــــتلاع لبيتَـــةٍ   ولكـــن متـــى يـــسترفدِ القـــوم أرفـــدِ (٣)**

*** وكـــــرِّي إذا نـــادى المُـــضَـاف مُحَنَّبًـــا   كَـــسِيدِ الغـــضـا، نَبَّهْتَـــه، المُتَـــوَرِّدِ (٤)**

ويفتخر لبيد بأنه إذا سمع صوت رجل يُبَلِّغُ الْحَيَّ بحدث، ويحثُّ الرجال على الإنجاد، وهو ممتطٍ جوادًا قد تلطخت قوائمه بالدم لخروجه من معترك، وقد رفع عقيرته بالصِّياح، فإنه يفرّج كربه بضربة فاصلة من حسامه، أو طعنة واسعة من سنانه تَمُجُّ دمًا كأنه، لكثرته، ماءٌ ينثعب من فَرْغِ دَلْوٍ:

---

١) قضايا النقد الأدبي بين القديم الحديث، لمحمد زكي العشماوى، بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص ١٨٢.

٢) ديوانه، بشرح الأعلم الشنتمري، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م، ص ٢٧.

٣) المصدر نفسه، ص ٢٨.

٤) المصدر نفسه، ص ٣٣. المضاف: من وقع في مكروه، أو أحاط به عده يبتغون به شرا؛ محنبا: المحنب: المعوج الساقين من الخيل وهو نعت مدح؛ سـيد الغـضا: كناية عن الذئب. المتورد: الوارد الماء.

ومبلِّـــــغ يـــــومَ النِّـــــدَاءِ مُنَـــــدِّدٍ بِعِنَـــــانِ داميـــــة الفـــــروج كلـــــيمِ

فرَّجـــــت كربتـــــه بـــــضربةِ فيـــــصلٍ أو ذاتِ فـــــرغٍ بالـــــدِّمَاءِ رَذُومِ (١)

فالشعر يوحي بأن الموقفَ العربيَّ الجاهليَّ نحو إجابة الداعي هو إكبار من يجيب الدعوة حالما تبلغه، لا سيما إذا علم أن الداعي المستنصرَ (أخٌ) للقوم، أي أنه أحد أبناء الفصيلة أو الحيِّ أو العشيرة... إلخ، فَحَبْلُ العصبيَّة مُحْكَمُ الفَتْلِ تَشُدُّهُ الْحَمِيَّةُ حَمِيَّةُ الجاهلية التي تُمْلِي على المنتمين لقبيلةٍ واحدةٍ والمتحالفين معها أن يَهُبَّ بعضهم لإجابة دعوة بعض، وإن كان الداعي جانيًا أو جائرًا، ومن غير أن يطلبوا منه أن يَأْتِيَهُمْ على صِدْقِهِ بسلطانٍ وإنْ سلطانًا غير مبين. ولذلك مدح قريطُ بن أنيفٍ بني مازن في أبياته المعروفة بأنهم ينطلقون بأسرع ما في وسعهم للقتال، إذا ما نابت أحدَهم نائبةٌ فاستعان بهم، من غير تثُّبتٍ أو تبيُّن:

قـــــومٌ إذا الـــــشَّرُّ أبـــــدى ناجِذَيْـــــهِ لَهُـــــمْ طـــــارُوا إليـــــه زرَافـــــاتٍ ووحْـــــدَانا

لا يـــــسألون أخـــــاهُمْ حـــــين يَنْـــــدُبُهُمْ فـــــي النَّائبـــــاتِ علـــــى مـــــا قـــــال بُرْهانـــــا

ومن غير أن يسألوه حتى عن موقع القتال أو جهته لئلا يبدوَ منهم تَوَانٍ عن إجابته، أو رغبةٌ في التملُّص منها:

* بحـــــيٍّ إذا قِيـــــلَ: اركَبُـــــوا، لـــــم يَقُـــــلْ لهـــــم عَوَاوِيـــــرُ يَخْـــــشَـوْنَ الـــــرَّدَى: أَيْـــــنَ يُرْكَـــــبُ ؟

١) شرح ديوانه، تحقيق إحسان عباس، الكويت: وزارة الإعلام، (طبعة ثانية مصورة)، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م، ص ١١١. مندد: مطول في صوته. بعنان دامية الفروج: أي يسيل الدم فيما بين قوائمها. كليم: جريح. فيصل: سيف فيصل، أي فاصل قاطع. ذات فرغ: طعنة واسعة الفم كأن فمها فرغ دلو، وهو إحدى فوهاته الأربع التي تفصل بين كل منها والأخرى عراقيه (وهي الخشبتان المعروضتان على فيه). رذوم: سائلة. وينظر المصدر نفسه، الموضع نفسه.

وقد كرر لبيد استخدام هذا المعنى في قوله:

ودعوة مرهوق أجبت وطعنة *** رفعت بها أصوات نوح مسلب

المصدر نفسه، ص ١٠. مرهوق: من رهقته الخيل.

ولكـــــن يُجَـــابُ المـــستغيثُ وخـــيلُهُمْ   عليهـــــا حُمَـــــاةٌ بالمنيـــة تَــضْـربُ (١)

*** إذا اسْـــتُنْجِدُوا لـــم يَـــسْأَلُوا مـــن دَعَـــاهُمُ   لأَيَّـــــةِ حَـــــرْبٍ أم بـــــأيِّ مكَـــــانِ (٢)**

بل إن العصبية ربما أملت عليهم أن يغضبوا لغضب (أخيهم) وبخاصة قائدهم دون معرفة دواعي غضبه، كغضب قومِ مالك بْنِ مِسْمَع الشيبانيِّ الذي قيل فيه إنه " لو غَضِبَ لَغَضِبَ معه مائةُ أَلْفِ سَيْفٍ لا يَسْأَلُونَهُ في أيِّ شَيْءٍ غَضِبَ " (٣) ولا عجب أن وصف عبد الملك بن مروان سؤددَ مالكٍ هذا، لما سمع هذا الوصف، بأنه السُّؤْدَدُ الحقّ (٤)

أَلَـــمْ تَـــرَ قـــومي إن دَعَـــاهُمْ أَخُـــوهُمُ   أجـــابوا، وإن يغـــضبْ علـــى القـــوم يَغْـــضَبُوا (٥)

وفخر فاخرون كُثْرٌ بأن قومهم يجيبون نداءهم إذا سمعوه، فيركب منهم الفرسان الكرام الأحساب، والأبطال الشِّدَادُ الجرأة، الطِّوَالُ السواعد، من شِيبٍ وشُبَّانٍ، سادةٍ ومَسُودِينَ، وقد امتشقوا سيوفهم التي تلمع لمعان البروق:

*** متـــى أدْعُ قـــومي يُجِـــبْ دعـــوتي   فـــوارسُ هَيْجَـــا كـــرامُ الحَـــسَبْ (٦)**

---

١) البيتان للطفيل الغنوي. ينظر ديوانه، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، بيروت: دار الكتاب الجديد، (١٣٨٨هـ) / ١٩٦٨م، ص ٤٢.

٢) لوداك بن سنان بن نميل (أو ثميل) المازني. ينظر مثلا شرح ديوان الحماسة، لأحمد بن محمد المرزوقي، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م ص ١٣٠.

٣) العقد الفريد، لأبي عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، تحقيق أحمد أمين وآخرين، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م، ١٣٥/١؛ وعيون الأخبار لأبي محمد عبد اللّه بن مسلم ابن قتيبة الدينوري، القاهرة: الهيئة العربية العامة للكتاب (١٣٩٣هـ) / ١٩٧٣م، ٢٢٦/١.

٤) ينظر العقد الفريد، الموضع نفسه، وعيون الإخبار، الموضع نفسه.

٥) لحريث بن محفظ المازني (مخضرم). ينظر طبقات فحول الشعراء، لمحمد بن سلام الجمحي، تحقيق محمود شاكر، القاهرة: مطبعة المدني، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، ١٩٤/١.

٦) يعزى ضمن قصيدة لأبي دؤاد الإيادي الشاعر واسمه جارية بن الحجاج. راجع تلك القصيدة في ديوان حميد بن ثور الهلالي، صنعه عبد العزيز الميمني، (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية سنة ١٣٧١هـ / ١٩٥١م)، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ص ٤٢ – ٤٦ حيث ذكر المحقق أنها (تحمل) على أبي دؤاد.

* متـــــى أدعُ مـــــنهمْ ناصـــــرِي تـــأتِ مـــنهمُ   كـــــــراديسُ مـــــــأمونٌ علـــــــيَّ خُـــــذُولُهَا (١)

* وإذا دعـــــــــوتُ بـــــــآل كنــــــدةَ أجْــــفَلُوا   بكهـــــــــــولِ صِـــــــدْقٍ سَـــــــيِّدٍ ومَـــسُـــــودِ

وشـــــــــبابِ مَأْسَـــــــدَةٍ كـــــــأنَّ سُــــــيُوفَهُمْ   فـــــي كـــــل مَلْحَمَـــــةٍ بُـــــروقُ رُعُـــــودِ (٢)

* دَعَـــــــوْتُ بَنِـــــي قَـــيْسٍ إلـــــيَّ فَـــشَـمَّرَتْ   خَنَاذِيـــــذُ مــــن سَـــعْدٍ طِـــوَالُ الـــسَّوَاعِدِ (٣)

إنهم حين يَسُدُّ الجبناء مسامعهم عن دعوة الصريخ يَهُبُّونَ لنجدته، فيحملون على العدوِّ حَمْلَةَ رجلٍ واحد، فكأنهم بيتٌ كبير من أَدَمٍ يهوِي على الأرض:

نَبَـــــذْتُ إلَيْهِـــــمْ دعـــــوةً: يَـــــالَ مَـــــالِكٍ !   وقـــــــد جَـــــــعَلَتْ آذانُ سَـــــعْدٍ تَـــسَـــدَّدُ

هُـــــمُ كَـــشَـفُوا عنـــــي الْخَـــــمِيسَ بِـــشَدَّةٍ   هَـــزِيمٍ كمـــا انْقَـــضَّ الطِّـــرَافُ المُمَـــدَّدُ (٤)

وافتخر شعراء آخرون، من ناحية أخرى، بأنهم، من جانبهم، لا يتوانَوْنَ عن إجابة نداء من يَفْزَعُ إليهم من قومهم من المستصرخين المكروبين، فتساءل كل من زيد الخيل وحاتم بن عبد اللّه الطائيَّيْنِ الأشهرين تساؤل استنكار شديد: من يَقْوى على إغفال دعوةِ داعِيه ؟ إن من لا يجيبه لَخَالٍ من الرجولة والمُرُوءَةِ:

* وداعٍ دعـــــــــاني دَعْـــــــوَةً فَأَجَبْتُـــــــهُ   وهـــــلْ يَـــــدَعُ الـــدَّاعين إلاَّ الْيَلَنْـــدَدُ (٥)

* كَـــرَرْتُ علـــى أبطـــالِ سَـــعْدٍ ومالـــكٍ   ومَـــــنْ يَـــــدَعُ الـــدَّاعِي إذَا هُـــوَ نَـــدَّدَا ؟

١) للأعشى. وينظر ديوانه، تحقيق م. محمد حسين، القاهرة: مكتبة الآداب، (١٣٧٠هـ) / ١٩٥٠م، ص ١٧٥. الكراديس: جـ الكردوسة، وهي القطعة العظيمة من الخيل.

٢) لأعشى همدان. ينظر ديوانه، تحقيق د. حسن عيسى أبو ياسين الرياض، دار العلوم (١٤٠٣هـ) / ١٩٨٣م، ص ١١٣.

٣) لقيس بن حصين بن ثعلبة. ينظر معجم الشعراء، لأبي عبيد اللّه محمد بن عمر المرزباني، تحقيق عبد الستار فراج، القاهرة: مطبعة البابي الحلبي، (١٣٨٠هـ) / ١٩٦٠م، ص ٢٠٠. الخنذيذ: الشديد الشجاعة.

٤) لحضرمي بن عامر. ينظر كتاب الوحشيات، لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي، تحقيق عبد العزيز الميمني، القاهرة: دار المعارف (١٣٩٠هـ) ١٩٧٠م، ص ١٢١. تسدد: تسد بالأصابع أو غيرها حتى لا تسمع. هزيم: شديدة الهزم للأعداء، أو كأنها سحابة هزيم، وهي التي تنتشر ويكثر مطرها.

٥) ينظر ديوان شعر حاتم بن عبد اللّه الطائي وأخباره، صنعه يحيى بن مدرك الطائي، تحقيق عادل سليمان جمال، القاهرة، ؟، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م، ص ٢٦٤. اليلندد: الخصم الشحيح الذي لا يريغ إلى الحق.

فَلأْيًــا كَـــــــرَرْتُ الْــــــــوَرْدَ حـــــتى رَأَيْتُهُــــــمْ   يكِبُّـــون فــــي الـــصحراء مَثْنَـــى ومَوْحِـــدا (١)

وقد قال زيد الخيل ما قال بعد فعل إنجاديٍّ كبيرٍ فَعَلَهُ إذ هبَّ لنجدة قوم يُدْعَوْنَ بني مالك " أغارت عليهم يوما فَزَارَةُ وبنو عبد اللَّه بن غطفان فدعوه صائحين: " يا زيداه أغثنا ! " فَكَرَّ على المُغيرين عليهم واستنقذ ما أخذوه منهم. و لم يمنعه، لشهامته وشدَّة بسالته، أنَّ بني مالك أولئك كانوا قد مَسُّوهُ بسوء، إِذْ لَمْ يَرْضَوْا أَنْ يُعْطُوهُ حَقَّ الرئاسة لَمَّا قادهم في يوم آخرَ سابقٍ لقتالِ فَزَارَةَ وبني عبدِ اللَّه أنفسِهِمْ (٢)

.

إن الكريم إذا طرق سمعَهُ دعاءُ داعٍ نزلت بساحته نازِلَةٌ لا يَضَع أَصَابِعَهُ في أذنيه، بل يجيبه بالقول والفعل. ولهذا فإن عنترة بن شداد يفخر بأنه يكشف عن المكروب، إذا دعاه، ضُرَّهُ بلسانه وحصانه ورمحه وسيفه. بل إن القبيلة كلها لتعلم أنه يَسْعَدُ بالدعوة إلى القتال فما بالك بنصرة البائس المحاط به:

ومكـــــروبٍ كـــــشفتُ الكَـــــرْبَ عنــــــهُ   بطَعْنَـــــــةِ فيــــــصلٍ، لَمَّـــــا دَعَــــــاني

دعــــــــاني دعــــــوةً، والخيــــــل تَــــــرْدِي   فمــــــــا أَدْرِي أَباسْـــــــمِي أم كَنَـــــــاني

فلــــــم أُمْــــــسِكْ بــــــسمعي إِذْ دعــــــاني   ولكــــــن قـــــد أبــــــانَ لـــــه لــــساني

فكــــــــان إجـــــابتي إِيَّـــــاهُ أنـــــــي   عَطَفْـــــــتُ عليــــــه خَـــــــوَّار العِنَـــــانِ

بِأَسْــــــمَرَ مـــــن رِمَــــاحِ الخَـــــطِّ لَـــدْنٍ   وأبـــــيضَ صــــــارِمٍ ذَكَــــــرٍ يَمَــــــاني (٣)

....

وقـــــد عَلِمَـــــتْ بنـــــو عـــــبسٍ بـــــأنِّي   أَهِـــــشُّ إذا دُعِيـــــتُ إِلـــــى الطِّعَــــانِ (٤)

---

١) الأغاني، لعلي بن الحسين الأصبهاني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (١٣٩٨هـ) / ١٩٧٠م، ٢٦٢/١٧.

و " شعر زيد الخيل الطائي " لأحمد مختار البزرة، دمشق / بيروت، دار المأمون، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م، ص ٩٧.

وفي المصدر الأخير (ومثلي دعا الداعي إذا هو نددا).

٢) الأغاني، الموضع نفسه.

٣) ديوانه، تحقيق محمد سعيد مولوي، دمشق: المكتب الإسلامي ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م، ص ٩٤ وما بعدها.

٤) نفسه، ص ٢٩٦.

وافتخر الفرزدق بأنه أسرع ملبِّيًا دعاءَ داعٍ مكبَّلٍ بالقيود دعاه ليدفع (حَمَالةً) عنه لأنه قتل ابْنَ عمٍّ له، فكان يصيح: " يا غالباه ! [١] يا فرزدقاه ! " فخرج وعرض على أهل القتيل الدِّيةَ (فأَبَوْا وقالوا: واللّهِ ما تَمْلكُ غَيْرَ إزَارِكَ فكيف نَضْمَنُكَ ؟ فقال: هذا لَبْطَةُ (يعني ابنه) رهنًا في أيديكم. فأَبَوْا) وقتلوا القاتل.

وقد أعذر الفرزدق إذ بذل ما في وسعه لإنقاذ الرجل حتى بذل مالَهُ وابْنَهُ ليكون رهينةً حتى يفيَ لهم بما أَخَذَ على نفسه أداءه لهم من مال. لكن ماذا بوسعه أن يصنع إذا كان حَيْنُ الرَّجُلِ قد حان، وقد بذل في سبيل دفعه كل مرتَخَصٍ وغال ؟.

ولمـــا دعـــاني، وهـــو يَرْسُـــفُ، لـــم أكـــن	**بَطِيئًـــــا عــــن الــــدَّاعِي ولا مُتَوَانِيَـــــا**
شَـــــدَدْتُ علـــــى نِـــــصْفِي إزَارِي، ورُبَّمَـــــا	**شَـــــدَدْتُ لأَحْـــــدَاثِ الأُمُـــــورِ إزَارِيَـــــا**
دعـــاني، وحَـــدُّ الـــسيف قـــد كـــان فوقـــه	**فـــأعطيت منـــه ابْنِـــي جميعًـــا وماليـــا**
ولـــم أَرَ مثلـــي إذ ينـــادَى ابْـــنُ غالـــبٍ	**مُجِيبًـــا، ولا مثـــل المنـــادي مُنَادِيَـــا**
فمـــا كـــان ذنبـــي فـــي الْمَنِيَّـــةِ إذْ عَـــصَتْ	**ولـــم أَتْـــرِكْ شـــيئًا عزيـــزًا ورَائِيَـــا ؟ (٢)**

والحق أن تلبيةَ نداءِ الداعي، والسَّعْيَ لكشف الضُّرِّ عن المستصرخِ من خلائقِ الفرزدق. وقد تباهى مرةً بأنه وقومهُ يُنَفِّسون بخيلهم عن كل مكروب و (يَدْفَعُونَ) بهن (كَرْبَ كُلِّ مُثَوِّب) [٣] وليس ادِّعاؤه هذا بالباطل، ويؤكد ذلك الخبر الآخر التالي:

١) ديوان الفرزدق، بيروت: دار صادر / دار بيروت، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٦م، ٣٥٩/٢. " وا غالباه " يندب الرجل القاتل غالبا أبا الفرزدق، آمـلا أن يعلـم الفـرزدق باستنجاده بأبيه الشهير بالإنجاد فينجده، ويبين ذلك الخبر الذي يليه حول قتل ابن مسلم بن جبير المجاشعي لابن عم له، فهو لا يريد الاستغاثة بميت، كما قد يتبـادر إلـى الذهن.

٢) نفسه، ٣٥٩/٢ والتي تليها.

٣) من قوله:

وبهن ندفع كرب كل مثوب *** وترى لها خددا بكل مجال

قَتَلَ ابْنٌ لرجل مجاشعيٍّ (من قوم الفرزدق) يدعى " مسلمَ بْنَ جُبَيْرٍ الأبيضيَّ " ابْنَ عمٍّ له، فأتى مسلم معاوية يستحمله دية ابنِ أخيه عن ابنه، فلم يحمل له، وقال: " ينبغي أن يقادَ ابْنُكَ بابْنِ أخيك "، وأتى مروانَ فأجاب بنحو ما أجاب به معاوية.

فظلَّ مسلم كلما سارت حنظلة منتجعةً علا مرتفعًا ونادَى: " يا آل حَنْظَلَةَ ! ألا فتًى يحمِل لي دمَ ابْنِ أخي ؟ يا آل مالك ! ألا فتًى يَعْقِلُ ديةَ ابْنِ أخي ؟ يا آل دارِم !.. يا آل مُجَاشِعٍ !.. " وظل على هذا الحال حينًا، فلا يجيبه أحد. فقالت له عجوز بيتها قرب ذلك المرتفع: " ويلك يا ابن جبير ! إنه قد طال اسْتِحْمَالُكَ قَوْمَكَ عَقْلَ ابْنِ أخيك ! إني أدلك على شيء إن أنت فعلتَهُ حُملَ لك دَمُ ابْنِ أخيك. قال: هاتِي. قالت: ائْتِ الْمقَرَّ [1] فعُذْ بقبر غالب، فلو كانت عَشْرَ دياتٍ لتَحَمَّلها لك ابْنُهُ الفرزدقُ إذا بلغه ذلك.

فجاء حتى ضرب إلى جنب قبر غالب خباءً، ثم جعل يهتف ويقول: " يا غالب ! إني عائذ بك لِتَحْمِلَ عن ابني دَمَ ابْنِ أخي ".

وجعل المسافرون يَمُرُّون به فيرون ما يصنع، فلما وردوا البصرة خَبَّرُوا الفرزدق فجعل يلبِّي، ولا يلحق خارجًا من البصرة إلى كاظمة إلاَّ قال له: قل لمسلم: إن ديةَ ابْنِ أخيك إليَّ فَهَلُمَّ !. فأبلغوه ذلك، فأقبل إلى الفرزدق، فضمنها له مائةَ بعير، وحملها الحكم الأبيضيّ، وكان أكثر بني مجاشع مالاً [2] .

و لم يَدَعِ الفرزدقُ هذا الصنيع، كما هو متوقّع، يمضي دون تسجيل له، فقال قصيدة رسم فيها صورةً لِمُسْلِم بن جبير وابْنه حين كانا في أشدِّ شِدَّةٍ إذ وقف مسلم بين قومه يبكي ويناشدهم كافةً، على تباين أَنْصِبَتِهِمْ من الحَسَبِ، أن (يُرَاخُوا خِنَاقَهُ، ويُطْلِقُوا وَثَاقه) فهو كمن شُدَّ عنقه بِحَبْلٍ، أو أُسر، لأنه بين أمرين أحلاهما مُرٌّ: غُرْمُ

---

[1]) " المقر ": اسم جبل كان فيه قبر غالب بن صعصعة أبي الفرزدق ينظر، مثلا، معجم البلدان، لياقوت بن عبد اللّه الحموي، بيروت: دار صادر ١٣٩٧/١٩٧٧م، ١٧٥/٥.

[2]) الخبر عن الديوان، ١٩٧/٢ بتصرف يسير.

مالٍ كثيرٍ لا يجده، أو قتلُ ابنه. فأشاروا عليه بأن يستنجد بقبر غالب بن صعصعة لِيَبْلُغَ ابْنَهُ استنجادُه لِيَبْتَلَّ فوه بريقِهِ بعد جفافه. فما عَتَّم أن صنع ذلك فمضى إلى القبر عند جبل (المَقَرِّ) في كاظمة واستجار بصاحبه، ودعا الفرزدقَ على مقربة منه.

وافتخر الفرزدقُ بأنه ما أن علم بما صنع مسلم حتى استجاب لندائه فضمن له نيابة عن غالبٍ أبيه مائة حقن فيها الدَّم، وأعاد السكينة إلى نفس الطريد، وأرضى صاحبَ الدَّمِ الممتلئَ ضِغْنًا:

بكـــى بيـــن ظَهْـــرَيْ رهطِـــه بعـدما دعـا — ذوي الْمُـــخِّ مـــن أحـــسابهم والمُطَعَّـــمِ (١)

فقــال لهـــم: راخُـــوا خِنــاقي، وأطلِقُـــوا — وَثَــــاقي، فـــإنِّي بيـــن قَتْـــلٍ وَمَغْـــرَمِ

فقـالوا: اسْـتَغِثْ بـالقبر، أو أَسْـمِعِ ابْنَــهُ — دعــاءَكَ يرجــعْ رِيــقُ فِيــكَ إِلـــى الْفَـــمِ

....

دعـــا بيـــن آرَامِ المقَـــرِّ ابْـــنَ غـــالبٍ — وعـــاذ بقبـــرٍ تحتـــه خيْـــرُ أَعْظُـــمِ (٢)

فقلـــت لـــه: أَقْرِيـــك عـــن قبـــرِ غالـــبٍ — هُنَيْـــدَةَ إذ كانـــت شـــفاءً مـــن الـــدَّمِ (٣)

ينــــام الطَّرِيـــدُ بعـــدها نَوْمَـــةَ الـــضُّحى — ويــــرضَى بهـــا ذُو الإِحْنَـــة المُتَجَـــرِّمِ

---

١) " المطعم " من " المطعم من الإبل " وهو " الذي تجد في لحمه طعم الشحم من سمنه " ينظر اللسان (ط ع م).

٢) لم يرد الفرزدق هنا أن الرجل عاذ بغير اللّه، والعياذ بالله ! بل أراد أنه استعاذ بالقبر، وهو يعلم أنه لا ينفع ولا يضر، ليستثير همة ابن صاحبه الفرزدق (الحــي) لعله يضمن عن أبيه ما كان اعتاد ضمانه في حياته، كما هو جلي من السياق. والاستجارة بقبر أبي الرجل أو أحد أجداده من تقاليد الإجارة المتعارف عليها عند العرب. ينظر مثلا الكامل، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ٣٥٩/١، حيث أورد خبرا فيه استجارة رجل من بني أبي بكر بن كلاب بقبر أبي عمير بن ســلمي الحنفــي، لكــي ينصفه عمير ويدعه يقتل أخاه الذي قتل أخا للكلابي. ففعل عمير ذلك وقال:

قتلنا أخانا للوفاء بجارنا *** وكان أبونا قد تجير مقابره

وراجع أيضًا العصبية القبلية وأثرها في الشعر الأموي "، لإحسان النص، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣م، ص ٨٨.

٣) هنيدة: مائة من الإبل.

....

ولـــــــم أَرَ مَدْعُـــــوَّيْنِ أَسْـــــرَعَ جابـــــةً وأَكْفَـــى لِـــرَاعٍ مـــن عبيـــدٍ وأَسْـــلَمِ (١)

وإذا كان هؤلاء الشعراء، وكثيرون غيرهم، سجلوا ناطقين بضمير الفرد تلبيتَهُمْ دعاءَ داعيهم، وإسراعَهُمْ إلى عونه وغوثه، كما سجلوا تلبيةَ جماعاتهم لندائهم، ومسارَعَتَهَا إلى التنفيس عنه من كربهم، وتخليصِهِمْ مما أحدق بهم، ذلك لأن حبل العصبية كما أشرنا شديدُ الإِحْكَامِ. إذا كان ذلك كذلك، فإن كثيرين من الشُّعَرَاءِ أيضًا تحدثوا بضمائر جماعاتهم وبلسانهم فسجلوا، مباهين، إجابتها دعوة داعيها كائنًا من كان، لعونه على كشف نازلةٍ كَصَدِّ مُعْتَدٍ، أو رَدِّ سِبَاءٍ، أو استعادَةِ تِلادٍ سَلِيبٍ.

وربما كانت صيحة الاستصراخِ صيحةَ حَرْبٍ تُسْتَثَار بها الحَمِيَّةُ في دماء الرّجال، فَتُشَبُّ فيهم نار الحماسة، فيتقاطرون نحوها من كل جهة، وقد أخذوا أهبتهم للقتال، فاقتعدوا سُرُجَ جيادهم، أو رِحَالَ مَطِيِّهِمْ، مُقَنَّعِين شاهِرِين الهِنْدِيَّةَ القُضُبَ، هازِّين الخَطِّيَّةَ السُّمْرَ:

* إذا فَزِعُـــــوا طـــارُوا إلــــى مـــسْـتَغِيثِهِمْ طِـــــوَالُ الرِّمَـــــاحِ، لا قِــصَــارٌ ولا عُـــزْلُ

بِخَـــــيْلٍ عليهــــــا جِنَّـــــةٌ عَبْقَرِيَّــــــةٌ جَـــديرُونَ يومًـــا أن يَنَـــالوا وَيَـــسْتَعْلُوا (٢)

* كنَّـــا إذا مـــا أتانـــا صـــــارِخٌ فَـــزِعٌ كـــان الـصُّـــرَاخُ لـــــه قَـــرْعَ الظَّنَـــابيبِ

وشـــدٍّ كُـــورٍ علـــى وَجْنَـــاءَ ناجِيَـــةٍ وشـــدٍّ سُـــرْجٍ علـــى جَـــرْدَاءَ سُـــرْحُوبِ (٣)

* وإذا يُثَـــــوِّبُ صـــــارِخٌ مُتَلَهِّـــــفٌ وعلا غبـــــارٌ ســـــاطِعٌ بِعِمَـــــادِ

---

١) ديوانه، ١٩٨/٢، عبيد وأسلم: رجلان يضرب بهما المثل في سرعة إجابة الداعي.

٢) لزهير. ينظر شرح ديوانه، صنعة أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، القاهرة: الدار القومية للنشر، (مصور عن طبعة دار الكتب سنة ١٣٦٣هـــ / ١٩٤٤م)، ص ١٠٢.

٣) لسلامة بن جندل. ينظر ديوانه، تحقيق فخر الدين قباوة، حلب: المكتبة العربية، ١٣٨٧هـ / ١٩٦٨م. ص ١٢٥ و١٢٩. والمفضليات، للمفضل بن محمد الـضبي، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م، ص ١٢٤.

رَكِبَتْ إِلَيْكَ نَزَائِعٌ مَلْبُونَةٌ   قُبُّ الْبُطُونِ يَجُلْنَ فِي الأَلْبَادِ (١)

* ويومٍ يَطِيرُ الْقَلْبُ من نَقَرَاتِهِ   رَبَطْنَا لَهُ جَأْشًا وَهِجْنَا بِهِ دَمَا

دَعَوْنَا إِلَيْهِ من تَمِيمٍ مَعَاشِرًا   يُجيبون دَاعِيهمْ وإِنْ كَانْ مُجْرِمَا (٢)

* إِذا ما سَمِعْنَا صارِخًا مَعَجَتْ بِنَا   إِلى صوته وُرْقُ الْمَرَاكِلِ ضُمَّرُ (٣)

* أتانا بِالْعَقِيقِ صُرَاخُ كَعْبٍ   فَحَنَّ النَّبْعُ والأَسَلُ النِّهَالُ

ثلاثًا ثم وَجَّهْنَا إِلَيْهِمْ   رحًى لِلْمَوْتِ لَيْسَ لَهَا ثِفَالُ (٤)

وإلى جانب الفخرِ بإجابةِ المرءِ دَعْوَةَ قومِهِ وإجابَتِهِمْ دعوَتَهُ، والفخرِ بالجماعةِ الملبِّيَةِ لِنِدَاءِ داعيها، ومدحِها، يسجل الشعر مَدْحَ الفرد الملبي لدعوةِ فردٍ أو جماعةٍ، الناصرِ لاستصراخِ مستنجدٍ مكروب. فالشَّمَرْدَل بن شَرِيك اليَرْبُوعِيُّ، وهو شاعرٌ أمويٌّ، يرثي أخاه وائلاً فيؤكد أن كلًّا منهما يجيب دعاء الآخر إذا دعاه أينما كان، وفي أي حالٍ كان:

أخٌ لِي لَوْ دَعَوْتُ أَجَابَ صَوْتِي   وَكُنْتُ مُجِيبَهُ أَنَّى دَعَانِي (٥)

وامرأة طائية رَثَتِ ابْنًا لها فذكرت من مناقبه وخصاله الحسنى إجابته من يدعوه متى دعاه، حين تَصِمُّ الآذان عن إجابة داعيها لِعُسْرِ تَبِعَةِ تلك الإجابة:

---

١) للأعشى. ينظر ديوانه، ص ١٣٣. نزائع: جـ نزيع، وهو الفرس الكريم، ملبونة: تسقى اللبن لكرامتها على أهلها.

٢) لنافع بن الأسود التميمي (إسلامي). ينظر مثلا " شعراء إسلاميون " لنوري حمودي القيسي، بيروت: عالم الكتب / مكتبة النهضة العربية ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م، ص ١٠١.

٣) لزهير، ينظر شرح ديوانه، ص ٢١٥. معجت بنا: مرت بنا مرا سريعا. ورق المراكل: خيل أضحت مواضع ركل الفرسان في جنوبها ورق الألوان لأن الشعر انحت عنها.

٤) للقحيف العقيلي. ينظر مثلا طبقات فحول الشعراء، ص ٣٩٣، وشعراء بني عقيل وشعرهم لعبد العزيز بن محمد الفيصل، الرياض (؟)، ١٤٠٨هـ / (١٩٨٨م)، ١٤٢/٢. الثفال: جلد يبسط فتوضع عليه الرحى ليسقط الدقيق عليه.

٥) الأغاني، ٣٥٦/١٣.

متـــــى يَدْعُـــــهُ الـــــدَّاعِي إِلَيْـــهِ فإِنَّـــــه سَـــــــميعٌ، إذَا الآذَانُ صُـــــــمَّ جَوَابُهَـــــا (١)

ودريد بن الصِّمَّةِ عزا فَنَاءَ شَبَابه، وَوَهَنَ جسده قبل إبَّانه، إلى مُضِيِّه لإجَابَةِ من يدعوه، وَمُشَارَكَتِه في إنجاده. وعاتِقُهُ القَارِحُ، لكثرة ما عُلِّقَ به نجادُ السيوف، على ما قال شهيدٌ:

أَعَــــــاذِلَ إِنَّمَـــــا أَفْنَــــــى شَــــــبَابِي رُكُـــــوبِي فـــــي الــــصَّرِيخِ مـــع الْمُنَـــادِي

مــــع الفِتْيَـــــانِ حتـــــى كَـــلَّ جـــسمي وَأَقْــــرَحَ عــــاتِقِي حَمْـــــلُ النِّجَـــادِ (٢)

وَأُثَيْلَةُ بْنُ الْمُتَنَخِّلِ الْهُذَلِيُّ يوصَف، في رِثاء أبيه له، بأنه يجيب من يدعوه بعد النوم، على ما في ذلك من المشقّة والعسر، بقوله: " لبّيك ! " فلا يترك نفسه على هواها، بل يعصي هواه عصيانًا جازما، ويمضي نحو المستغيث به:

يُجِيـــبُ، بعـــد الكـــرى: "لَبَّيْـــكَ" داعِيَـــهُ مِجْذَامَــــــةٌ لِهَـــــوَاهُ قُلْقُــــلٌ وَقِـــلٌ (٣)

ويمدح الحطيئة بني عدي مدحًا جميلاً ناعتا إياهم بأنهم يجيبون من يدعوهم من غير أن يسألوه سؤالاً واحدًا عن سبب استصراخه بهم، وما يبغي منهم، وكيف يعينونه، ونحو هذا من أسئلة قد يعوذ بها من يشاء التنصل من واجبه الجَلَل. كما لم يجيبوه، وقد استحوذ عليهم الفَرَقُ، بل انبعثوا كأنهم الطير إلى (الجُرْدِ العِتاق) من جيادهم فألجموها وأسرجوها، وارتدوا بِزَّاتِ القتال، واحْتَزَمُوا وهبُّوا لإنجاده:

وفتيــــانِ صــــدقٍ مــــن عــــديّ علـــيْهِمُ صفـــــائحُ بُـــصْـرى عُلِّقَـــتْ بـــالعَوَاتِقِ

إذا مـــا دُعُـــوا لـــم يَـــسْأَلُوا مـــن دَعَـــاهُمُ ولـــم يُمْـــسِكوا فـــوق القُلُـــوب الخَوَافِـــقِ

وطـــاروا إلـــى الجُـــرْدِ العِتَـــاقِ فـــأَلْجَمُوا وشــــدُّوا علــــى أوْسَــــاطِهِمْ بالمَنَــــاطِقِ

---

١) شرح ديوان الحماسة، ص ١١٠٤.

٢) الأغاني، ٢٦/١٠.

٣) شرح أشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد الحسن السكري، تحقيق عبد الستار فراج، القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م، ص ١٢٨٣.

أولئـــــكَ آبـــــاءُ الغَرِيـــبِ، وغاثَـــةُ الـــصـَّــــــــريخِ، وَمَـــأْوَى المُــــرْمِلين الـــدَّرَادِقِ (١)

ومن أوصاف الثناء التي أسبغها الحطيئة على ممدوحه المعروف بَغِيضِ بْنِ شَمَّاس القُرَيعِي إجابةُ دعاءِ الشاعر لَمَّا دعاه لينصره حين أَلَمَّتْ به مُلِمَّةٌ فادحة فضاق بها ذرعًا، وَعَيَّ بالخلاص منها:

ومُعْــــضِلَــةٍ تَـــضيق بهــــا ذِرَاعِــــي ويُعْوِزُهــــــا التَّحَــــــفُّزُ والــــــبَلاَءُ

فلمَّـــــا أن دعــــــوتُ لهـــــا بَغِيــــضًا أتـــــاني حــــين أسْــــمَعَهُ النِّـــدَاءُ (٢)

إن شأن الإغاثة عند العرب، كما يُبْدِيه تُرَاثُهُمْ الشعريُّ، لذو خَطَرٍ أَجَلَّ، فما أكثر مدح المغيث الواري الزِّنَادِ في نفسه، الذي تَري به زِنَادُ سواه (٣) ! وما أكثر التفاخر بتنفيس الكرب عن مكروب بائس ! فالخنساء في ترديدها الدائب لمناقب صخر أخيها تعزو إليه إنقاذ أعداد كثيرة من المكروبين من موت رأوه رَأْيَ العين، لَمَّا نادَوْهُ، والليل ساجٍ:

كـــــم مــــن مُنَــــادٍ دعــــا والليـــل مُكْـــتَنِعٌ نَفَّـــسْتَ عنــــه حِبَــــالَ المـــوتِ مَكْـــرُوبِ ! (٤)

ولما استنجد سبيع بن الخطيم التَّيمي، لما سُلِبَتْ إِبِلُهُ، بزيد بن حصين الضَّبِّيِّ الملقب بزيد الفوارس، هبَّ زيد وقومه لنجدته واستنقذوا الإبل وردُّوها إلى سبيع. ولذلك نعت سبيع زيدًا بأنه رجل غير واهنٍ صَدِيءِ السلاح متَّسِخِه من بعد عهده بالاستعمال. كما أثنى على سرعة استجابة رهط زيدٍ لِزَيْدٍ لما ناداهم لنصر سبيع، فقد جرت بهم الأرض وكأنهم سيلٌ:

---

١) دايوانه، تحقيق نعمان أمين طه، القاهرة، شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٧٨هـ / ١٩٥٨م، ص ٣٩٤. الدرادق: الصبيان الصغار.

٢) مختارات ابن الشجري (هبة اللَّه بن علي العلوي)، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م، ص ٤٤١. وثاني البيتين في ديوانه، ص ١٠٣. وروايته فيه:

ولما أن دعوت أخي بغيضا *** أتاني حيث أسمعه النداء.

٣) يقال لذي المروءة المنجد " واري الزناد ". وتقول لمن أنجدك " ورث بك زنادي ". والزناد: جـ الزند، وهو (العود الأعلى الذي تقتدح به النار... وقيل إنه يستخدم مفردا كزند أيضًا). ينظر اللسان: (ز ن د).

٤) ديوانها، بيروت: دار صادر، (د. ت)، ص ١٤.

نَبَّهْـــتُ زيـــدًا فلـــم أَفْـــزَعْ إلـــى وَكِـــلٍ رَثِّ الـــسلاح، ولا فـــي الحـــيِّ مَكْثُـــورِ
إنَّ ابْــــنَ آلِ ضِـــــرَارٍ حـــين أَنْدُبُـــهُ زيـــدًا ســـعى لِـــيَ سَـــعْيًا غيـــر مَكْفُـــورِ
سَـــالَتْ عليـــه بِـــرَاقُ الْحَـــيِّ حـــين دَعَـــا أَنْـــصَـــارَهُ بِوُجُــــوهٍ كالدَّنَـــانيرِ (١)

ونعت أبو زبيد الطَّائيُّ ابْنَ أختٍ له كان يُدْعى " اللَّجْلاَج " بنعوتٍ منها إنقاذُه المكروبين الذين غالبًا ما وجد أحدُهُمْ نفسه وقد غشيه العدو، أو بات وسط ملحمة القتال، قد بلغ منه الضَّنى مبلغه (فَخِيلَ من شدّة التَّعْبيسِ مبتسمًا)، وبردت أطرافه، وكان وحيدًا فريدًا بعيدًا عمن يرجو نصرهم من آلٍ وذوي رحمٍ. فلما سمع اللَّجلاج دعوته التي كَادَتْ تختنق في زَوْرِهِ هبَّ إليه وأنقذه بطعنةٍ شاقَّةٍ اللحمَ، أو ضربةٍ قاضية !:

رُبَّ مُـــستَلْحِمٍ عليـــه ظِـــلاَلُ الْـ مَـــوْتِ لَهْفَـــانَ جَـــاهِدٍ مَجْـــهُودِ
خَـــارِجٍ نَـــاجِذَاهُ قـــد بَـــرَدَ الْمَـــوْ تُ علـــى مُـــصْطَلاَهُ أَيَّ بُـــرُودِ
غَـــابَ عنـــه الأَدْنَـــى وقـــد وَرَدَتْ سُـــمْ رُ العَـــوَالي إليـــه أَيَّ وُرُودِ
فدعـــا دعـــوة المُخَـــنَّقِ والتَّـــلْ بيـــب منـــه فـــي عـــاملٍ مَقْـــصُودِ
ثـــم أنقذتَـــهُ، ونفَّـــسْتَ عنـــه بِغَمُـــوسٍ، أو ضَـــرْبَةٍ أُخْـــدُودِ (٢)

كما نَعَتَ قيسُ بْنُ الْعَيْزَارَةِ الهذليُّ أخاه الحارثَ بْنَ خويلد بأنه يحمي المكروب الذي أحدق به الشَّرُّ من كل صوبٍ في وسط المعركة حين يفرُّ الجبان مما يرى من طعن

١) ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، لمحمود بن عمر الزمخشري، تحقيق سليم النعمي، بغداد: مطبعة العاني، (١٣٩٦هـ) / ١٩٧٦م، ٤٠٤/١ وما بعدها (من غير الثاني)، وموسوعة الشعر العربي، لمطاع صفدي وإيليا حاوي، بيروت: شركة خياط للكتب والنشر (١٣٩٤هـ) / ١٩٧٤م، ٥٢٢/٣.

٢) جمهرة أشعار العرب، لمحمد بن أبي الخطاب القرشي، تحقيق محمد علي الهاشمي، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ص ٧٣٣ والتي تليها. مستلحم: المستلحم الواقع في (ملحمة) القتال، أو الذي أدرك وغشيه الطلب، أو الذي قطع بالسيوف. جاهد: باذل جهده. مجهود: بلغ منه الجهد مبلغه. مصطلاه: يداه ورجلاه ووجهه وكل ما برز منه. مخنق: مخنوق. التلبيب: النحر. غموس: طعنة واسعة تنفذ في اللحم وتنغمس فيه. عامل مقصود: عامل رمح مكسور.

الرماح وضرب السيوف، ويدفع عنه دفعا ضاريا كما تدفع لَبُؤَةٌ عن شبلها فتظل تدور حواليه فلا تَدَعُ عدوًّا يدنو منه:

وإذا جبـــــان القـــــوم صَــــدَّقَ نَفْــــرَهُ حَـــــبْضُ القِـــــسيِّ وضربـــــةٌ أُخْـــــدُودُ

أَلْفَيْتَــــــهُ يَحْــــــمِي المُــــضَــافَ كأنــــه صَـــــبْحَاءُ تَحْمِــــي شِـــــبْلَهَا وتَحيـــــدُ (١)

ولما قتل الخَزَرُ، في أيام هشام بن عبد الملك، الجَرَّاح بن عبد اللَّه الحكمي، أحد قادة الفتح الإسلامي، رثاه الفرزدق فَنَعَتَهُ بنعوت في مقدمتها إغاثة المستصرخ الذي رأى حياض الموت عيانا... مثل ذلك المستنجد يكون على يقين، إذا دعاه، بأنه سيمنعه، لأن الخوف لا يعرف إلى جَنَابِهِ سبيلا:

وكـــــان إلــــى الجَــــرَّاح يـــسعى إذا رأتْ حيــــاضَ المنايــــا عَيْنُـــهُ كُـــلُّ جَــــارِمِ

وقــــد علــــم الـــساعي إليــــه لَــــيَعْطِفَنْ لــــه حَبْـــلَ مَنَّــــاعٍ مــــن الخــــوف ســــالِمِ (٢)

. ولما أراد الفرزدق الثناء على هلال بن أحوز المازني، قائد الجيش الذي وجهه مسلمة بن عبد الملك لإخماد ثورة المهلبيين، بسرعة إجابة الدَّاعي، صَوَّرَ خيلَه وهي تَعْدُو إِثْرَ استصراخ الداعي وكأنها كلابُ صَيْدٍ:

حــــــوافِيَ يُحْــــــذَيْنَ الحَــــــدِيدَ كأنَّهــــا إذا صَـــــرَّخَ الـــــدَّاعِي كِـــــلابُ سَـــــلُوقِ (٣)

كما أَنَّ مما أثنى به هذا الشاعر عينه على بلال بن أبي بردة أنه، كما قال، إن دعا أجابت دعوته الرجال اليمانون من شيبٍ وشبانٍ، وأنه لا يَدَعُ دعوة إلا ويجيبها سواء أكانت للاستقراءِ (طلب القِرَى) والإضافة أم للطِّعَانِ والنِّزَالِ في الميدان. فهو سريع القيام لتلبية كل من الدعوتين، وهو قد ورث هذه السجية السجيحة عن أبيه الذي كان يَزَعُهُ حياؤه عن أن يخذل مستغيثًا استصرخه في يوم قُرٍّ، فكان يَكرُّ خلفه على صهوة جواده إلى أن ينفِّسَ عنه:

١) شرح أشعار الهذليين، ص ٥٩٨ والتي تليها. الحبض، بباء موحدة: صوت الوتر. صبحاء: لبؤة صبحاء، وهي البيضاء في حمرة.

٢) ديوانه، ٢/٢٣٩.

٣) نفسه، ٢/٣٦.

سـريعٌ إلـى كَـفَّيْ بـلالٍ إذا دعـا	مـن اليَمَـنِ الـشُّـبَّانُ منهـا وشـيبُها
ومـا دعـوةٌ تدعـو بـلالاً إلـى القِـرى	ولا الطَّعْـنِ يـوم الـرَّوْعِ إلاَّ يُجِيبُهَـا
سـريعٌ إلـى هـذي وهـذي قيامُـه	إذا صـدَّقت نَفْـسَ الجبـان كَذُوبُهَـا
كمـا كـان يـستحيي أبـوه إذا دعـا	لـه مـستغيثٌ حـين هَـرَّ كَلِيبُهَـا
يَكِـرُّ وَرَاءَ المُـسْتَغِيثِ إذا دعـا	بـنفسٍ وقـورٍ لا يُخَـافُ وَجِيبُهَـا (١)

ثانيًا: إغاثة المستنجدات:

ولئن كانت الإغاثة، بصفة عامة، من أجلِّ القيم الخلقية شأنًا في العين العربية، كما يدل عليه الشِّعر القديم، فإن آكَدَ الإغاثات وأولاها بالإجابة العاجلة الفاعلة إغاثَةُ النساء المستنجدات ، وذلك، كما لا يخفى، لِفَرْطِ حرص العربيّ على (حرمه)، وأنفته من أن يمسّهن أيُّ ماسٍّ، أو يعرض لهن ما لا قِبَلَ لهن به، لا سيما سبي الأعداء لهن، لما في ذلك من جرحٍ لعزته، وهتك لشرفه. فلا غرو، والشأن هذا، أن يُعْلِيَ العربيّ شأن الذابِّ عنهن، المنبري للدفع عنهن إجابةً لاستغاثتهن. ولهذا افتخر حَمَصِيصة بن جندل بأن قومه بني أبي ربيعة بن ذهل بن شيبان ما إن يسمعوا صيحة الداعي حتى يتجمعوا من كل وجه ويُحيطوا بنسائهم للحيلولة بينهن وبين الأعداء:

وإذا دعـوتَ بنـي ربيعـة أَقْبَلُـوا	بكتائـبٍ دون النِّـساء تَلَمْلَـمُ (٢)

ومما أثنى به لبيدٌ على أخيه لأمه أَرْبَدَ بن قيس، في رثاء له فيه، أنه ينجي النساء يوم الفزع حين يُذْهِلُهُنَّ الهول عن تغطية سُوقِهن فتبدو خلاخيلهن، ويتصدى للأعداء الذين أرادوا سبيهن فَيُشَرِّدُهُمْ ويُقَتِّلُهم:

١) نفسه، ٦٩/١.

٢) من أبيات له في الفخر للمفضل بن سلمة بن عاصم، تحقيق عبد العليم الطحاوي، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م، ص ٣٦٠؛ والأنوار ومحاسن الأشعار لعلي بن محمد الشمشاطي، تحقيق محمد يوسف، الكويت: وزارة الإعلام، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م، ١٠٢/١، وفي المصدر الأخير: (وإذا دعـوا بـأبي ربيعة)؛ وفيه (حميصيصة بن شراحيل بن جندل).

إذا بَكَــــــــر النِّــــــــســــاء مُرَدَّفَـــــــــاتٍ   حواسِـــــــرَ لا يَجِـــــئْنَ علـــــى الخِـــــدَامِ

....

فَـــــوَاءَلَ يـــــومَ ذَلِــــكَ مَـــــنْ أَتَـــاهُ   كمـــــا وَأَلَ المُحِـــــلُّ إلـــــى الْحَـــــرَامِ

بِـــــضَرْبَـةِ فَيْـــصَـلٍ تَـــــركَتْ رَئِيـــسًـا   علـــى الخَـــدَّيْنِ يَــــنْحِطُ غَيْـــرَ نَـــامِ (١)

وأثنى عبد اللّه بن جِذْلِ الطِّعانِ على ربيعةَ بن مُكَدَّم لتخليصه، في حادثةٍ شهيرةٍ، نسوةً من قوم عبد اللّه فيهنَّ أُمُّهُ وأخته، وهو طعين يترف جرحه دمًا، فسجل هذا الفَعَال الاستبسالي الفذَّ:

نــــادى الظَّعَـــائِنُ: " يـــا رَبيعــة " بعـــدما   لـــم يَبْـــقَ غَــــيْرُ حُـــشَاشَــةٍ وفُـــوَاقِ

فأجابهـــــا، والـــــرُّمْحُ فـــــي حيزومِـــــهِ   أَنَفًـــا، بِطَعْــــنٍ كالــــشَّعِيبِ دُفَـــاقِ (٢)

وممن أُثْنِيَ عليه أيضًا لفعله فعلاً إنجاديًّا أشْهَرَ في الجاهلية الحارث بن ظالم المرّيّ. ذلك أنه لبّى صيحة امرأة سلبها عامل من عمال النعمان بن المنذر إبلها، فعلقت دلوها بدلو الحارث، ومعها ابن لها صغير، وكان اسمها " ديهث ". وقد ضرب الفرزدق بالحارث المثل في الوفاء وأشاد بذكره:

كمـا كـــان أوفـــى إذ ينـــادي ابْـــنُ دَيْهَـــثٍ   وصِرْمَتُـــــــهُ كـــــــالمَغْنَم المُتَنَهَّـــــــبِ

فقـــام أبـــو ليلـــى إِلَيْـــهِ ابْـــنُ ظَـــالِمٍ   وكـــان متـــى مـــا يَـــسْلُل الـــسَّيْفَ يَـــضْرِبِ

ومـــا كـــان جـــارًا غـــير دلـــوٍ تَعَلَّقَـــتْ   بحبلـــين فـــي مُسْتَحْـــصِدِ القِـــدِّ مُكْـــرَبِ (٣)

واستخدم الطِّرِمَّاح صورة النسوة اللواتي يُذْهِلُهُنَّ فَزَعُهُنَّ فلا يَحْفِلْنَ بإرخاءِ ذيولهن

---

١) شرح ديوانه، ص ٢٠٦ والتي تليها. لا يجئن على الخدام: لا يرسلن ثيابهن فيغطين خدامهن وهي خلاخيلهن؛ واءل: أنجى؛ وأل: نجا، المحـل: الرجـل؛ الحـرام: الحرم؛ ينحط: يزحر؛ غير تام: غير مرتفع، غير قائم.

٢) الأغاني ٦٣/١٦ والتي تليها. الحشاشة: بقية الروح في الجسد؛ الفواق: بقية النفس في الجسد؛ دفاق: متدفق. والخبر ص ٥٦ – ٥٨ في المصدر عينه.

٣) ينظر المصدر نفسه، ١٠٥/١١. صرمته: الصرمة القطعة من الإبل. مستحصد: محكم القتل. مكروب: مشدود الكرب وهو حبل يشد على عراقي الـدلو ثـم يثنـى ويثلث.

على سوقهن فتبدو خلاخيلهن، تلك الصورة التي أشرنا فيما سبق إلى استخدام لبيد لها، وزاد أنهن يشددن أحزمتهن على عَجَلٍ تَأَهُّبًا للفرارِ لِمَا اعتراهن من خيفة. استخدم هذه الصورة ليعظم حاجة أولئك النسوة في مثل هذا الموقف للإنجاد، وليُثْنِيَ على مرثيِّهِ يزيدَ بنِ المهلّب بشدة الغيرة عليهن في تلك الحال، والإسراع لإعادة السكينة إلى نفوسهنَّ:

فتى كان عند الموت أصبر منهُمُ ... حفاظًا، وأعطى للجيادِ السَّوَابِقِ

وأَغْيَرَ عند المحصنات إذا بَدَتْ ... بُرَاهُنَّ واسْتَعْجَلْنَ شَدَّ النطائق (١)

كما استخدمها الفرزدق في رثائه للجَرَّاح بن عبد اللّه الحكمي أحد قادة الفتح الإسلامي الذي قتله الخَزَرُ، كما أشرنا، فنعته بسرعة إنجاد النساء حين يشمِّرن عن سوقهن، وقلوبهن توشك أن تغادر صدورهن فَزَعًا. ويتساءل عمن سيخلفه في هذا العمل بعد أن شرب كأس المنون ؟ ومَنْ لَهُنَّ، بعد اللّه تعالى، لِيَدْعُونَ ؟ لقد حُقَّ لهنَّ أن يَذْرِفن الدَّمع الثَّرَّ على حامي حرمتهن، الذَّابِّ عن ذمارهن:

ومَنْ بَعْدَهُ تدعو النِّساءُ إذا سَعَتْ ... وقد رَفَعَتْ عنها ذُيُولَ المَخَادِمِ

لِتَبْكِ النِّسَاءُ السَّاعِيَاتُ إذا دَعَتْ ... لها حاميًا، يومًا، ذِمَارَ المَحَارِمِ (٢)

إن مما لا مراء فيه أن نداء النساء المَضِيمات أسرعُ النداءات وصولاً إلى قلب العربيِّ والمسلم ونفاذًا فيه. ومَنْ منّا لا تتبادر إلى ذهنه، إذا ذُكِرَ الاستصراخُ والإصراخُ، صيحةُ المرأة المسلمة التي أطلقتها في القرن الثالث الهجريّ (سنة ٢٢٣هـ) مستنجدةً بالخليفة المعتصم في بغداد، وهي في زِبَطْرَةَ ببلاد الروم لينجدها وينجد المسلمين ؟ تلك الصيحة التي ما إن بلغته حتى هبَّ لإجابتها (هارقًا لها كأسَ الكرى ورِضَابَ الخُرَّدِ العُرُبِ)، وكانت سببًا في فتح عمورية.

---

١) ديوانه، تحقيق عزة حسن، دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م، ص ٣٣٨.

براهن: خلاخيلهن، النطائق: جـ النطاق وهو الحزام.

٢) ديوانه، ٢/٢٣٩. المخادم: الخلاخيل.

وما كان ذلك الصوت الزِّبَطْرِيُّ بأوَّلِ صوتٍ نسائيٍّ مسلمٍ مستنجدٍ استجيب له استجابة عاجلة حاسمة أدت إلى فتح بلاد أو غزوها. فقبل انطلاقه بأكثر من مائة عام علم الحجاج بن يوسف أن امرأة مسلمة (سبيت في الهند فنادت: يا حجَّاجاه !... فجعل يقول: " لبيك ! لبيك ! ") [1] ثم أمر بحملة أنفق عليها مالاً كثيرًا، وفك المرأة من أيدي سُبَاتِها، وفتح الهند بأسرها [2] .

ولما اعترض قراصنة من أهل الدَّيْبُلِ في الهند سبيل سفينة كانت تحمل نساء مسلمات. وأخذوها بما فيها، وكانت أولئك النساء قد أهداهن إلى الحجاج ملك جزيرة تدعى " جزيرة الياقوت " ووجدن أنفسهن، وقد أُخِذْنَ، صرختْ إحداهنَّ: يا حجَّاج ! يا حجَّاج ! فبلغت الحجاجَ صيحتُها فقال: " لبيك ! " وبعث إلى داهر ملك الدَّيْبُل يطلب منه إخلاء سبيلِ النساء، فلما زعم أنَّ آخذيهنَّ لصوصٌ لا يَقْدرُ عليهم، أمر عُبَيْدَ اللَّه بن نبهان بغزو الدَّيْبُل [3] .

لكن، إذا كان كثير من النساء المسلمات المكروبات في الحِقب الإسلامية المبكرة استنجدن فأُنْجِدْنَ، فَجَنَيْنَ ثِمَارَ صَيْحَاتِهِنَّ، فإن أخواتٍ لهنَّ لم يكنْ لهنَّ إذ اسْتَنْجَدْنَ من مُنْجِدٍ، فَظَلِلْنَ يقاسين في أسرهن المُبرِّح المرير من آلام النفس والجسد، وما أنكى معاناة العربيّ والمسلم الغيور، وهو يرى المرأة العربية أو المسلمة تقع سبية في أيدي العدو تستغيث فلا تغاث !.

وقد وصف الشرعبيّ الطائي ما أوجسه من وجع مضنٍ وهو يشهد مثل هذا المشهد سنة ١١٢هـ غِبّ إحدى المعارك التي جرت بين المسلمين والترك قرب " سمرقند "، ودُعيت بـ " يوم الشِّعب ". وكان يقود المسلمين الجنيد بن عبد الرحمن، ويقود الترك خاقان. فعبر عن معاناته، وهو يرى الخرائد من النساء المسلمات يذهب بهن رجال

---

١) ينظر مثلا معجم البلدان، ٥/٣٥٠.

٢) ينظر المصدر نفسه، الموضع نفسه.

٣) ينظر مثلا فتوح البلدان، لأحمد بن يحيى البلاذري، تحقيق رضوان محمد رضوان، القاهرة: مطبعة السعادة، (١٣٧٩هـ) / ١٩٥٩م، ص ٤٢٣.

سُغْديّون [1] جهمو الأوجه، قصيرو الآذان، غير أهل لهنَّ. وكانت كل منهنَّ تُتْبِعُ النِّدَاءَ النِّدَاءَ للمسلمين مناشدة إياهم أن يغاروا عليها، ويرجعوا ويستنقذوها من آسرها السُّغديِّ، محرِّضةً إيّاهم على استزهاد المنية من أجل الذَّبِّ عن العرض المسلم. لكنَّ صيحاتِهِنَّ ذهبت أدراج الرياح، فظللْن لدى الكفار الأتراك يقودونهنَّ بخُمُرِهِنَّ:

أَلاَ رُبَّ خَـــــودٍ خَدْلَـــــــةٍ قـــــــد رأيتهـــــا	**يـــســـوق بهـــا جَهْـــمٌ مـــن الـــسُّغْدِ أَصْـــمَعُ**
أُحـــــامي عليهـــــا حـــــين ولَّـــــى حليلُهـــــا	**تُنـــــــــادِي إليهـــــا المـــسـلمين فَتُـــسْـمِعُ**
تنـــــــادِي بـــــأعلى صـــــوتها صـــــفَّ قومهــــا:	**ألا رَجُـــــــلٌ منكـــــــم يَغَـــــارُ فَيَرْجِـــــعُ ؟ !**
ألا رَجُـــــــلٌ منكـــــــم كَـــــــريمٌ يَـــــــرُدُّني	**يـــرى المـــوتَ فـــي بعـــض المـــواطنِ يَنْفَـــعُ ؟ !**
فمـــــا جاوبوهـــــــا، غـــــير أنَّ نَـــصِيفَهـــا	**بكَـــفِّ الفَتَـــــى بـــين البَرَازِيـــق أَشْـــنَعُ (٢)**

وهذا الوصف المأساويُّ النابع من قلب متفطِّرٍ يُبِينُ أجْلَى إبانةٍ انطفاءَ جذوةِ روحِ الغيرة والنجدة في قلوب المسلمين في تلك الحقبة، بعد أن كانت متأججةً في قلوبهم، عامرةً بها صدورُهُم.

ثالثًا: الذَّمُّ بالإعراض عن الدَّاعي وعدم الإنجاد :

أما من لا يلبي دعاء المستنجد به فسيتجرع المُرَّ من أَلْسِنَةِ الشعراء التي لا تَكِلُّ ولا تَمَلُّ من ذَمِّهِ لذلك، وتعييره به، وتسجيل تقصيره ليبلغ خَبَرُهُ الدانيَ والقاصي. فعلى سبيل المثال، لَمَّا لاذ أُسَيد بن جَذِيمة العَبْسِيُّ بالفرار تاركًا خلفه في معمعة القتال أخاه زهير بن جَذِيمة حيث جرح جرحًا ممضًّا سرى إلى نفسه، سجل ابْنُ أخيه ورقاءُ بن

١) " السغديون " أو " السغد " جنس من الترك.

٢) تاريخ الطبري المسمى " تاريخ الرسل والملوك " لمحمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م، ٨٥/٧، وخبر يوم الشعب ص ٧١ وما بعدها؛ وشعر طيئ وأخبارها، جمع وتحقيق وفاء فهمي السنديوني، الرياض: دار العلوم، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ٦٠٨/٢.

البرازيق: الفرسان. وجماعات الخيل. ينظر مثلا اللسان (ب رزق).

زهير نجاءَه بنفسه وتَرْكَهُ أخاه غير آبهٍ لدعائه، بينما ظلَّ إخوته الآخرون كافة يدفعون عنه لمروءتهم ونجدتهم:

بنــــو جَذِيمَـــــةَ حَــــامَوْا حـــــول سَـــــيِّدِهِمْ   إلا أُسَـــــيْدًا نجــــا إذْ ثَـــــوَّبَ الـــــدَّاعِي (١)

وعَيَّرَ كعب بن مالك رضي الله عنه بني عامر، لعدم إغاثتهم القُرَّاءَ الذين بعثهم رسول اللَّه ﷺ إليهم، وكانوا في جوار سيدهم أبي براء عامر بن مالك الكلابي الملقّب بمُلاعِبِ الأَسِنَّةِ، وهو عمّ عامر بن الطفيل الذي فتك بهم ومعه جماعة من بني سُلَيم، ونعتهم كعب بالجبن عن لقائهم، فتركوا القرّاء يُنْحَرُونَ نحر الشَّاء، وهم يسمعون صيحاتهم واستغاثاتهم:

بنــــــي أُمِّ الْبَنِيـــــــنَ أمـــــا سَـــــمِعْتُم   دُعَـــــاءَ المــــستغيث مــــع المـــــساءِ ؟

وتَنْوِيـــــــهَ الـــــــصَّرِيخِ ؟ بلــــى ولكــــن   عَلِمْــــتُمْ أنــــه صِــــدْقُ اللِّقَـــاءِ (٢)

ولما تخلى بنو يربوع يوم جَدُود عن نصر بني عمهم التميميين بني سعد بن زيد مناة، لما أغار عليهم الحارث بن شريك الشيباني الملقب بالحوفزان وأبجر بن جابر العجلي بجيش من بكر بن وائل، وذلك نظير خمسمائة جُلَّةٍ من تمْرٍ وفضل ما مع المغيرين من لباس، وبعد أن عاهدوهم على ألا يروِّعوا حَنْظَلِيًّا ولا يقاتلوه، لما فعلوا ذلك كان موقفهم مما عيَّرهم به الفرزدق فقال: إن بني سعد لن ينسوا خذلانكم إياهم، وتولّيكم عنهم مُخَلِّينَ بين عدوّهم وبينهم، فكأن سيوفكم لعدم غَنَائها، يومذاك، ذَآنينُ، وهي نباتات غَضَّةٌ هَشَّةٌ تنشقُّ عنها الأرض كأنها سواعد الرجال لا ورق عليها، أما بنو سعد فدفعوا عن نسوانهم بسيوفهم، ولم تُجْدِهِمْ دعوتُهُمْ إياكم شيئًا. وكانت نساؤهم يصِحْنَ ويَسْتَصْرِخْنَ وقد خشين أن يُضْحِينَ سِبَاءً للعدو، وقد كشفن، من شدة الهول، عن سيقانهن. والفرزدق يرمي من استخدام هذه الصورة، التي عرضنا سابقًا

---

١) الأغاني، ١١/٩٠.

٢) ديوانه، تحقيق سامي العاني، بغداد: مكتبة المعارف، (١٣٨٦ هـــ) ١٩٦٦م، ص ١٧٠.

شيوعها لدى شعراء آخرين سابقين له، إلى تكبير جُرْمِ بني يربوع بتهويل صورة النساء في ساحة القتال وشدة فزعهن واضطرابهن وذهولهن:

أتنسى بنو سعدٍ جَدُودَ التي بها	**خذلتم بني سعد على شَرٍّ مَخْذَلِ ؟**
عَشِيَّةَ وَلَيْتُمْ كأنَّ سُيُوفَكُمْ	**ذَآنِينُ في أعناقِكُمْ لَمْ تُسَلَّلِ**
عَصَوا بالسيوف المَشرفية فيهمُ	**غيارى، وألْقَوْا كلَّ جَفْنٍ ومِحْمَلِ (١)**
حمتهن أسيافٌ حِدَادٌ ظُبَاتُهَا	**ومن آلِ سعدٍ دَعْوَةٌ لم تُهَلَّلِ (٢)**
دَعَوْنَ وما يَدْرِين منهم لأيِّهِمْ	**يَكُنَّ، وما يُخْفِين ساقًا لِمُجْتَلِ (٣)**

وعيَّر يربوعًا، في قصيدة أخرى، بتركهم عبَّادَ بْنَ علقمة (الذي كان يُدْعَى ابْنَ أَخْضَرَ) يُقْتَل بين ظَهْرَانَيْهِم، يستصرخ ولا مُصْرِخَ له، وكان هذا الرجل قد قتل رجلاً من بني كليب يدعى مِرْدَاسًا، وجاء يوما ووراءه ابْنٌ له صغيرٌ يريد منزله، فلما كان في بني كليب خرج عليه جماعة منهم، وأخذوا بلجام دابته، فلما علم أنه غير ناجٍ رمى بابنه على أدنى سطح يليه، فسعى الصَّبِيُّ على السَّطح وسَلِمَ، ونادى عَبَّادٌ بني كليب: ألا معينًا على هؤلاء الكلاب ؟ فلم يهبّ لِغَوْثِه وعونِه أحد، فقتلوه.

وقد أمطرهم الفرزدق بوابل من الهجاء اللائم لومًا قويًّا على تقاعسهم عن نصر المضاف الذي كان وسط بيوتهم يواجه الموت الزُّؤام:

كَفِعْلِ كُلَيْبٍ يوم يَدْعُو ابْنُ أخضرٍ	**وقد نَشِبت فيه الرِّمَاحُ الشَّوَاجِرُ**
فلم يَأْتِهِ منها، وبين بيوتها	**أُصيبَ ضياعًا، يوم ذلك، ناجِرُ**
وهُمْ حَضَرُوهُ غائبينَ بِنَصْرِهِمْ	**ونَصْرُ اللَّئِيمِ غائبٌ وَهُوَ حَاضِرُ**
وهُمْ أَسْلَمُوهُ فاكتَسَوْا ثَوْبَ لامَةٍ	**سيبقى لهم ما دَامَ لِلزَّيْتِ عاصِرُ (٤)**

---

١) عصوا بالسيوف: اتخذوها كالعصي جفن: غمد سيف.

٢) لم تهلل: لم تكذب، فهي دعوة صادقة.

٣) ينظر ديوان ١٧٥/٢ والتي تليها، والنقائض ٧١٠/٢ والتي تليها. لمجتل: المجتلي: من (اجتلاه) أي نظر إليه.

٤) ينظر ديوانه، ٣١٦/١ والتي تليها، لم يأته ناجر: لم يأته أحد؛ لامة: أمر يلام عليه فاعله.

كما عيَّر الفرزدق قيس علان لأنهم تراخَوْا عن نصر قتيبة بن مسلم لما دعاهم ليمنعوه من تميم، فنعتهم بأنهم اضمحلُّوا اضْمِحْلاَلَ السَّرَابِ فوق أنوف الجبال، فلم يكن لدعوته من بينهم مجيب [1] وكان جرير أيضًا كثير الهجاء بقلَّة الاحتفال بالمستصرخ المكروب، وعدم إعارة صيحاته أُذُنًا صاغيةً، وقد خصَّ الفرزدقَ، أَلَدَّ خصومه وبني مجاشع قَوْمَهُ، بأوفر نصيب من هذا الهجاء، فهم، لجبنهم وخَوَرِهِمْ تركوا لَقِيطَ بْنَ زُرَارَةَ صريعًا، يَوْمَ جَبَلَةَ، و لم يَبْدُ منهم، لِغَوْثِه، حِرَاكٌ:

وخُـــــــورُ مُجَاشِـــــــعٍ تَرَكـــــــوا لَقِيطًـــــا   وقـــــــالوا: حِنْـــــــوُ عَيْنِـــــكَ والْغُرَابَـــــا (٢)

وهم سمعوا (بني مَجْدٍ) يصيحون ويندبون: " يالَ عامرٍ ! " فَصَمُّوا وفَرُّوا فِرار النَّعام النَّافِرِ فَرَّ من قَسْوَرَة::

سَـــمِعْتُمْ بنـــــي مَجْـــدٍ دَعَـــوْا: يـــالَ عَـــامِرٍ !   فَكُـــــنْتُمْ نَعَامًـــــا بِـــــالْحَزِيزِ مُنَفَّـــــرَا (٣)

وَأَدْهَى من هذا وأَمَرُّ أن بني مجاشع لما دعاهم الزُّبير بن العَوَّام رضي الله عنه ليستنقذوه من عمرو بن جُرْموز المجاشعي الذي غدر به بعد أن استأمنه، وهو في طريقه من البصرة إلى مكة غِبَّ يوم الجمل، لما تخلّى الناس عنه وعن طلحة بن عبيد اللَّه رضي الله عنه [4] لم يغيثوه، فقتله ابن جرموز:

---

١) في قوله:

غداة اضمحلت قيس عيلان إذ دعا *** كما يضمحل الآل فوق المخارم

لتمنعه قيس ولا قيس عنده *** إذا ما دعا، أو يرتقي في السلالم

نفسه، ٣١٢/٢ المخارم: جـ المخرم، وهو منقطع أنف الجمل، عن الصحاح، ص ١٩١٠.

٢) ديوانه، بشرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان أمين طه، القاهرة: دار المعارف، (١٣٨٩ هـ) / ١٩٦٩ م، ص ٨١٧ خور مجاشع: الخور: جـ الخائر والخـوار: الضعيف، حنو عينك والغراب: الحنو الجانب، و (عينك والغراب) مثل لمن ينتظر الموت (في ساحة القتال بخاصة) فهو يديم النظر إلى الغراب لخوفه أن يقع عليه.

٣) نفسه، ص ٤٨٤ ط الحزيز: الموضع الكثير الحجارة أو الغليظ، ينظر مثلا اللسان (ح ز ز).

٤) ينظر مثلا تاريخ الطبري، ٥٣٤/٤ وما بعدها.

*** ودعـــا الزُّبَـــيْرُ مجاشِـــعًا فَـــتَرَمَّزَتْ   للغَـــــدْرِ أَلأْمُ آنُـــــفٍ وسِـــــبَالِ (١)**

*** دَعَـــاكُمْ حَـــوَارِيُّ الرَّسُـــولِ فَكُـــنْتُمُ   عَـــضَارِيطَ يَـــا خُـــشْبَ الْخِـــلاَفِ الْمُـــصَرَّعَا (٢)**

وزعم جرير أن الزُّبير لو كان دعا بني يربوعٍ قومَهُ عِوَضَ دعوته مجاشعًا لما لقي ما لقي، ولما استطاع قاتله الوصول إليه:

فلـــو أنَّ يربوعًـــا دعـــا، إذ دعـــاهُمُ   لأبَ جميعًـــا رَحْلُـــهُ الْمُتَمَـــزَّعُ (٣)

كما هجا جريرٌ بني أُسيد بن عمرو بن تميم بعدم إجابة داعيهم الذي يرفع عقيرته صائحًا في أوائل النهار، بينما يمضون منطلقين لإجابة الداعي إلى الطعام، لشدَّة نَهَمِهِمْ:

إذا كُنْـــتَ بالْوَعْـــسَاءِ مِـــن كِفَّـــةِ الْغَـــضَى   لَقِيـــتَ أُسَـــيْدِيًّا بهـــا غَـــيْرَ أَرْوَعَـــا

ســـريعًا إذا قيـــل: الغَـــدَاءُ، ازْدِلاَفُـــهُ   بطيئًـــا إذا دَاعِـــي الـــصَّبَاحِ تَـــشَنَّعَا (٤)

وأما عدَمُ إجابةِ النساءِ المستصرخاتِ وتفريجِ ما أَلَمَّ بهنَّ من كَرب فأَكْبِرْ بِهِ مِنْ ذَامٍّ وأَفْدِحْ ! إذ لو عُذِرَ من لا يَحْفِلُ بدعاءِ الرِّجال المستصرخين لسبب أو لآخر، فمن يعذر من لا يهبّ لإنجاد الصارخات المستغيثات ؟. ولهذا فإن الشِّعْرَ العربيَّ الهاجيَ بهذا التقصير في القيام بالواجب لَغَيْرُ قليل، فمثلا ذَمَّ الفرزدقُ يربوعًا قومَ جرير، وذلك دَيْدَنُه، وعيَّرهم تَعْيِيرًا جارحًا شامتًا بِإِلْحَاقِ الْهُذَيْلِ بْنِ هُبَيْرَةَ التَّغْلِبيِّ الهزيمةَ بهم يوم إِرَاب، وكان الهذيل قد هزمهم حقًّا، وسبى عددًا من نسائهم منهنَّ امرأة كان اسمها زينب بنت حِمْيَرِيّ الرِّياحيَّة (وهي يؤمئذ عقيلة نساء بني يربوع) (٥) .

---

١) ديوان جرير، ص ٩٦٠ ترمزت: تحركت؛ سبال: شراب.

٢) نفسه، ص ٩٠٦، عضاريط: جـ عضروط وهو التابع من خادم ونحوه؛ الخلاف: شجر، وهو هش ضعيف.

٣) نفسه، ص ٤٩٢ فلو أن يربوعا دعا إذا دعاهم: أي لو أن الزبير دعا يربوعا إذ دعا مجاشعا (أي لو دعا يربوعا عوض دعائه مجاشعا).

٤) نفسه، ص ٣٠١ تشنع: رفع صوته.

٥) أيام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة معمر بن المثنى، تحقيق عادل جاسم البياتي، بيروت: عالم الكتب ومكتبة النهـضة العربيـة ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م، ص ٤٧٨ العقيلة: الكريمة على أهلها المفضلة فيهم.

وقد أسرف الهذيل في تقتيل اليربوعيين، فَبَثَّ الرُّعْبَ في قلوبهم، فَسَمَّوْهُ " مُجَدِّعًا " وظلوا حينًا يُفَزِّعُونَ به صبيانَهُمْ [1] لكنَّ أحد سادة بني رياح اليربوعيين وهو جَزْءُ بْنُ سَعْدٍ الرِّياحي كان قد أغار أيضًا على بكر بن وائل، وهم أبناءُ عمٍّ بني تغلب قوم الهذيل، وأصاب من أموالهم، وسبى من نسوانهم، (فالتقيا على إرباب فاصطلحا على أن خلّى جَزْءٌ ما في يديه من سَبْيِ بكر بْنِ وائل وأموالِهِمْ، وخلى الهذيل ما في يديه من سبي بني يربوعٍ وأموالِهِمْ... وفي هذا اليوم يقول جرير:

ونحـــــن تداركْنَــــا ابْــــنَ حِـــــصْنٍ ورَهْطَـــهُ ونحــــن منعنــــا الــــسَّبْيَ يَـــوْمَ الأَرَاقِـــمِ) (٢)

لكن الفرزدق لم يقبل من هذا إلا ما رغب فيه وصادفَ هوًى في نفسه، وذلك – كما تَبَيَّنَ – ليس الحقيقة الكاملة، إنه لم يقبل من الخبر كله إلا أَنَّ الهُذَيْلَ سبى نساءً يربوعاتٍ، ثم مضى مدَّعيًا أن قومهن ولَّوُا الأَدْبَار، وتركوهن غنيمةً للهذيل باردةً، ولم يجتهدوا في نصرهن ومنعهن من السبي، وصوّرهن تصويرا شديدا الإيلام والإخْزَاءِ، وهنّ يُعْوِلْنَ ويُوَلْوِلْنَ بأعلى أصواتهن، ويَنْدُبْنَهُمْ هاتفاتٍ باسم عشيرتهن: يالَ يَرْبُوع ! يالَ يَرْبُوع ! لكنَّ صيحاتهن لم يجبها مجيب، فحالت بينهن وبين أهليهن القَنَا الشَّواجر، والسيوف القواضب، وسار الهذيل ورجاله خلال رمال الدهناء، وقد أردفوهن على صهوات جيادهم، وقعقعةُ حَلْيِ سيقانِهِنَّ المُدَلاَّةِ خلفَ سيقانِ سُبَاتِهِنَّ تُسْمَعُ من بعيد، وهنَّ يَتَلَفَّتْنَ تلقاء قومهن عسى أن يبصرن فرسانًا منهم أو ركبانًا تكاد خيلهم أو مطاياهم تطير بهم لاستردادهِنَّ، لكن هيهات ! فقد مضى بهنَّ الهُذَيل ومن معه واسترقُّوهنَّ

ولـــــم تَمْنَعُـــوا يـــــوم الْهُـــذَيْلِ بَنَـــاتِكُمْ بنـــي الكلـــب، والحـــامي الحقيقـــةَ مَـــانِعُ

غـــــداة أتــــتْ خـــيلُ الْهُـــذَيْلِ عليكـــمُ وسُـــــدَّتْ عليكُـــمْ مـــــن إِرَابَ الْمَطَـــالِعُ

بَكَــــيْنَ إليكـــــمْ، والرِّمَـــاحُ كأنهــــا صُــــدُورُ العَــــوالي والذُّكُـــورُ القَـــوَاطِعُ

---

١) ينظر المصدر نفسه، الموضع نفسه.

٢) النقائض ص ٨٨٣.

فـــــأيَّ لَحَـــــاقٍ تَنْظُـــــرُونَ وقــــد أتــــى   علــــى أُمُــــلِ الــــدَّهْنَا، النِّــــسَاءُ الرَّوَاضِـــــعُ
وهـــــــنَّ رَدَافَـــــــى يَلْتَفِتْــــــنَ إِلَيْكُـــــــمُ   لأَسْـــــوُقِها خـــــلفَ الرِّجـــــال قَعَـــــاقِعُ

....

تـــــرى للكُلَيْبِيَّـــــاتِ وَسْـــــطَ بُيُـــــوتِهِمْ   وجـــــوهَ إِمـــــاءٍ لـــــم تَـــــصُنْهَا البَرَاقِـــــعُ (١)

وإذا كان التقصير في حماية النساء، بصفة عامة، اقترافًا مذمومًا غير مغتفر فما بالك بتقصير الرجل في الدَّفْعِ عن أُمِّهِ ؟

ولهذا لما أراد يزيد بن مفرِّغ الشاعر الأموي أن يذُمَّ عبيدَ اللَّه بن زياد ذَمًّا مؤلمًا زعم أنه تخلى عن أمه وسط معركةٍ مع الروم، ورسم لها صورة مثيرة للعطف جدًّا، حاملةً على النخوة، وهي تصحيح صيحاتِ استنجاد مدوِّيَةً وقد أبرزت ثديها الذي امْتَصَّ عبيدُ اللَّه لَبَنَهُ طعمًا في استنهاض النخوة في دمه، وقد هيمن عليها الرجال، وهي تذودهم، وتزجرهم عن نزع قناعها، وغمرها الخوف كما يغمر نعامةً فارَّةً في قاعٍ مُسْتَوٍ، لكنْ لا حالَتُها الهائلة، ولا استنجاداتُها الحَرَّى أَجْدَتْ، فقد تركها ابنها في يد عدوِّها ونجا بنفسه

أســـــلمتَ أُمَّـــــك، والرِّمَـــــاحُ شـــــوارِعٌ   يـــــا ليتنـــــي لـــــك لَيْلَـــــةَ الإِفْـــــزَاعِ
إِذْ تَـــــسْتَغِيثُ ومـــــا لنفـــــسك مَـــــانِعٌ   عَبْـــــدٌ تَـــــرَدُّدُهُ بـــــدارِ ضَيَـــــاعِ
هـــــلاَّ عجـــــوزًا إِذْ تَمُـــــد بِثَدْيِهَـــــا   وتـــــصيـــح: أَلاَّ تَـــــنْزِعُنَّ قِنَـــــاعي !
أَنْقَـــــذْتَ مـــــن أيـــــدي العُلُـــــوجِ كأنّهـــــا   رَبْـــــدَاءُ مُجْفِلَـــــةٌ بـــــبطنِ الْقَـــــاعِ (٢)

وهذا العمل، لا شك، أشنع من أن يُصَدَّق، وأغلبُ الظَّنِّ أن هذه التُّهْمة من نسج خيال يزيد.

---

١) ديوانه، ٤٢٠/١ والتي بعدها، والنقائض، ص ٧٠٢ – ٧٠٥ وقد أسقطنا عدة أبيات وردت في المصدر الأخير لما فيها من إفحاش. أمل الدهنا: جـــ أميـــل، وهـــو الرمل المستطيل العريض، أو المستطيل بلا عرض. ينظر النقائض، ص ٧٠٤.

٢) ديوانه، تحقيق عبد القدوس أبو صالح، بيروت: دار الرسالة، ١٣٩٥هـــ ١٩٧٥ م، ص ١٦٠ وما بعدها.

وقبل ختام الحديث، بعد أن تجلَّى لنا موقف العرب الأقدمين من " إجابة الداعي والإنجاد " مُسْتَدَلًّا عليه بقدر من شعرهم كافٍ لهذا الغرض [1] لعلَّ من لملائم، وإن كان معلومًا، أن نشير إلى أن الدِّين الإسلاميَّ الحنيف الذي جاء (لِيُتَمِّمَ مكارم الأخلاق) قد تَمّم حقًّا خُلُقَيْ " إجابة الدَّاعي " و " إغاثة الصريخ " بأن أعاد بناءهما على أساس جديد قِوَامُهُ الحق والإنصاف والإحسان، بعد أن اجْتَثَّ الأساسَ القديم القائمَ على العصبيَّة العِرْقِيَّةِ والحَمِيَّة الجاهلية، لقد كان الأساس الجديد هو الأخوَّةَ الإيمانيّة الخِلْوَ من شوائب التعصّب الأعمى المقيت، تلك الشوائب التي شانت وَجْهَيْ تَيْنِك القيمتين الخُلُقِيَّتَيْنِ في الجاهلية، ولدى الزَّالِّين عن النهج المحمَّدي بعد مجيء الإسلام، بل حرّفتهما عن مغزاهما الإنساني الشريف، فوجَّهَ أساسُ الأُخوة الإيمانية مجيبَ الداعي ومغيثَ المستنجد إلى إجابةِ الدَّاعي المظلوم المستضعف وعونِه على ظالمه، أما الدَّاعي الظالم فإنما تكون إجابته بالانبراءِ لكَفِّه عن ظلمه، والمسلم مرغَّبٌ ترغيبًا قويًّا في تفريج كَرْبِ المكروب، ومدعوٌّ إلى إعانة أخيه، وحسبنا هنا لضيق المقام، قول النبيّ ﷺ : « الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لاَ يَظْلِمُهُ، وَلاَ يُسْلِمُهُ،

[1]) وبالإِضافة إِليه، نسرد فيما يلي مواضع أمثلة شعرية أخرى في مصادرها لمن أراد الاطلاع على مزيد من الشعر القديم في الموضوع: ديوان طرفة بن العبد، ص ١٤٣؛ ديوان حسان بن ثابت الأنصاري تحقيق وليد عرفات، بيروت: دار صادر، (١٣٩١ هـ) / ١٩٧١ م، ٢٠٦/١ و ٣٠٣؛ ديوان عنترة، ص ٣٣٧ ومعجم الشعراء، ص ١١٥ (بيت لشاعر جاهلي اسمه عاصم بن جويرية)؛ شرح ديان الحماسة، ١١٨٤ (بيت لمضرس بن ربعي الفقعسي) و ١١٠٤ (لرجل طائي مجهول)؛ ديوان حميد بن ثور الهلالي، ص ١١؛ ديوان جرير، ٣٢٧/١ (بيت لشميت بن زنباع الرياحي، وهو شاعر جاهلي وليس لصاحب الديوان)؛ كتاب المعاني الكبير لابن قتيبة والمفضليات، ص ٣٢ (بيت للكلحبة العرني)؛ الحماسة الشجرية، لهبة اللَّه بن علي العلوي، تحقيق عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي، دمشق: مجمع اللغة العربية، (١٣٩٠ هـ) ١٩٧٠ م، ٣١٤/١ (بيتان لليل الأخليلية) ديوان الخنساء ص ٨، ديوان الفرزدق، ١٥/١، ١٣٠ و ٢٧٦ – ١٨/٢ و ٢٩٩؛ " شعراء إِسلاميون، لنوري حمودي القيسي، ص ٤٢ (بيت للقعقاع بن عمرو).

وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرُبَاتِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ » [1] .

ومن عجبٍ أن هذه الرؤية الإسلامية المعروفة، لا تتجلّى تجليًا ناصعًا في فكر الشعراء في العصر الأموي، وما ذلك إلا لعودة العَصَبِيَّةِ القبليَّةِ، التي كانت في الجاهلية غالبًا وراء النُّزُوع لإجابة الداعي، وأحيانًا حتى لإنجاد المستغيث، إلى احتلالِ موقعٍ قريبٍ من موقعها قبل مجيء الإسلام [2] .

وصلى اللَّه على نبينا محمد وعلى آله وصحابته كافة..

١) رواه البخاري في صحيحه، تحقيق مصطفى أديب البغا (دمشق: اليمامة للطباعة والنشر، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م)، ٨٦٢ والتي تليها (الحديث: ٢٣١٠).

٢) راجع " العصبية القبلية في العصر الأموي " ص ٢٥٣ وما بعدها.

المصادر والمراجع

البخاري، (محمد بن إِسماعيل)، صحيحه، تحقيق مصطفى أديب البغا، (دمشق: اليمامة للطباعة والنشر، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م).

الأصبهاني، (علي بن الحسين)، الأغاني، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، (١٣٨٩ هـ) ١٩٧٠ / م.

الأصمعي، (عبد الملك بن قُرَيب)، الأصمعيات، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م.

الأعشى، (ميمون بن قيس) ديوانه تحقيق م. محمد حسين، القاهرة: مكتبة الآداب، (١٣٧٠ هـ) / ١٩٥٠ م.

أعشى همدان، (عبد الرحمن بن الحارث الهمداني)، ديوانه، تحقيق حسن عيسى أبي ياسين، الرياض: دار العلوم، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.

البغدادي، (عبد القادر بن عمر)، خزانة الأدب، تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، والرياض: دار الرفاعي، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٢ م.

البلاذري، (أحمد بن يحي)، فتوح البلدان، تحقيق رضوان محمد رشوان، القاهرة: مطبعة السعادة، (١٣٧٩ هـ) / ١٩٥٩ م.

أبو تمام، (حبيب بن أوس الطائي)، كتاب الوحشيات، تحقيق عبد العزيز الميمني، القاهرة دار المعارف (١٣٩٠ هـ) / ١٩٧٠ م.

جرير، ديوانه، بشرح محمد بن حبيب، تحقيق نعمان أمين طه، القاهرة: دار المعارف، القسم الأول: (١٣٨٩ هـ) / ١٩٦٩ م. القسم الثاني: (١٣٩٠ هـ) ١٩٧٠ م.

ابن جندل، (سلامة)، ديوانه، تحقيق فخر الدين قباوة، حلب: المكتبة العربية، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٨.

الجوهري، (إسماعيل بن حماد)، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، القاهرة: ؟، ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.

حاتم بن عبد اللّه الطائي، ديوانه شعره وأخباره، صنعة يحي بن مدرك الطائي، تحقيق عادل سليمان جمال، القاهرة: ؟، ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥م.

حميد بن ثور الهلالي، ديوانه، صنعة عبد العزيز الميمني، (نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية لسنة ١٣٧١ هـ / ١٩٥١ م.)

الخنساء، (تماضر بنت عمرو بن الشريد السلمية)، ديوانها، بيروت: دار صادر، (د. ت)

دريد بن الصمة الجشمي، ديوانه، تحقيق محمد خير البقاعي، دمشق دار قتيبة، ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م.

الزُّبيدي، (محمد بن الحسن)، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة: محمد سامي الخانجي، ١٣٧٣هـ / ١٩٥٤ م.

الزركلي، (خير الدين)، الأعلام، بيروت،: دار العلم للملايين، (١٣٩٩ هـ) ١٩٧٩ م.

الزمخشري، (محمود بن عمر)، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق سليم النعمي، بغداد: مطبعة العاني، (١٣٩٦ هـ) / ١٩٧٦ م.

زهير بن أبي سلمى، ديوانه، صنعة أبي العباس أحمد بن يحي ثعلب، القاهرة: الدار القومية للنشر، (مصور عن طبعة دار الكتب لسنة ١٣٦٣ هـ / ١٩٤٤ م)

زيد الخيل الطائي، شعره، صنعة أحمد مختار البزره، دمشق / بيروت دار المأمون للتراث، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.

السكري، (الحسن بن الحسين)، شرح أشعار الهذليين، تحقيق عبد الستار فراج، القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٥ م.

ابن سلام الجمحي (محمد)، طبقات فحول الشعراء، تحقيق محمود شاكر، القاهرة: ؟ ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م.

السنديوني، (وفاء فهمي)، شعر طيئ وأخبارها، الرياض: دار العلوم ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.

ابن الشجري، (هبة اللّه بن علي)، الحماسة الشجرية، تحقيق عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي، دمشق: مجمع اللغة العربية، (١٣٩٠هـ) / ١٩٧٠م.

ابن الشجري، مختاراته، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.

الشمشاطي، (علي بن محمد العدوي)، الأنوار ومحاسن الأشعار، تحقيق السيد محمد يوسف، الكويت: وزارة الإعلام، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.

صفدي، (مطاع) وحاوي (إيليا)، موسوعة الشعر، بيروت: شركة خياط للكتب والنشر، (١٣٩٤هـ) / ١٩٧٤م.

الضبي، (المفضل بن محمد) المفضليات، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: دار المعارف، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م.

الطبري، (محمد بن جرير)، تاريخه المسمى (تاريخ الرسل والملوك) تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م.

طرفة بن العبد، ديوانه، تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.

الطرماح بن حكيم، ديوانه، تحقيق عزة حسن، دمشق: وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م.

الطفيل الغنوي، ديوانه، تحقيق محمد عبد القادر أحمد، بيروت: دار الكتاب الجديد، (١٣٨٨هـ) / ١٩٦٨م.

ابن عاصم (المفضل بن سلمة)، الفاخر، تحقيق عبد العليم الطحاوي، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م.

ابن عبد ربه، (أحمد بن محمد)، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرين القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م.

أبو عبيدة، (معمر بن المثنى)، أيام العرب قبل الإسلام، تحقيق عادل جاسم البياتي، بيروت: عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، ١٤٠٧هـ /

١٩٨٧ م. النقائض، تحقيق: أ. أ. أبيقان، ليدن: بريل ١٣٢٦ - ١٣٢٧هـ / ١٩٠٨ - ١٩٠٩م.

العشماوى، (محمد زكي)، قضايا النقد الأدبي، بيروت: دار النهضة العربية، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

عنترة بن شداد العبسي، ديوانه تحقيق محمد سعيد مولوي، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م.

الفرزدق، (همام بن غالب الدارمي)، ديوانه، بيروت، دار صادر / دار بيروت، ١٣٨٥هـ / ١٩٦٦م.

الفيصل، (عبد العزيز بن محمد)، شعراء بني عقيل وشعرهم، الرياض: ؟ ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م.

ابن قتيبة الدينوري، (عبد اللّه بن مسلم)، عيون الأخبار، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٣٩٣هـ) / ١٩٧٣م.

القرشي، (محمد بن أبي الخطاب)، جمهرة أشعار العرب، تحقيق محمد علي الهاشمي، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

القيسي، (نوري حمودي)، شعراء إسلاميون، بيروت: عالم الكتب / مكتبة النهضة العربية، ١٤٠٥هـ / ١٩٨٤م.

كعب بن مالك الأنصاري، ديوانه، تحقيق سامي العاني، بغداد: مكتبة المعارف، (١٣٨٦هـ) / ١٩٦٦م.

لبيد بن ربيعة العامري، شرح ديوانة، تحقيق إحسان عباس، الكويت، وزارة الإعلام، (طبعة ثانية مصورة)، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.

المرزباني، (محمد بن عمران) معجم الشعراء، تحقيق عبد الستار فراج، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي (١٣٨٠هـ) / ١٩٦٠م.

المرزوقي، (أحمد بن محمد)، شرح ديوان الحماسة، تحقيق أحمد أمين وعبد السلام هارون، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م.

النص، (إِحسان)، العصبية القبلية في العصر الأموي، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٣م.

ابن منظور الإِفريقي، (محمد بن مكرم بن علي) لسان العرب المحيط، بيروت: دار لسان العرب، (د. ت).

ياقوت الحموي، (معجم البلدان) بيروت: دار صادر، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.

يزيد مفرّغ الحميري، ديوانه، تحقيق عبد القدوس أبو صالح، بيروت: دار الرسالة، ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م.

جهود صلاح الدين الأيوبي في بناء الجبهة الإِسلامية وتأسيس الدولة الأيوبية حتى سنة ٥٧٣هـ

الدكتور

عبد العزيز بن راشد العبيدي

الأستاذ المشارك بكلية العلوم الاجتماعية

قسم التاريخ

جامعة الإِمام محمد بن سعود الإِسلامية

مقدمة

لقد حظي صلاح الدين الأيوبي بدراسات كثيرة كما حظيت الحروب الصليبية بنفس القدر من الاهتمام وكان جل هذه الدراسات تنصب على جهاد هذا القائد المسلم ودوره المميز ضد الصليبيين ، وفي خضم هذه الدراسات برزت كثير من الآراء حول بعض الأحداث التي ظهرت في عصره وأخذ كل مؤرخ وكل باحث يفسر هذه الأحداث، إما بتأثير سياسي أو فكري عقائدي، ولذا تعرض هذا القائد المسلم لبعض الجور من خلال هذه الأحكام الموجهة، وتعرضت سيرته لبعض التشويه وأسيء الظن بكثير من تصرفاته وأعماله.

ومن هنا برزت لدي فكرة الكتابة في هذا الموضوع متوخيا تحقيق هدفين:

الأول: هو دراسة أسباب النجاح والانتصارات التي أحرزها صلاح الدين والتي تتمثل في الأعمال التي قام بها قبل جهاده ضد الصليبيين – أي مرحلة بناء دولته وجيشه معنويا وماديا – حيث استغرقت منه هذه المرحلة فترة طويلة جدًا، هي أطول من فترة جهاده ضد الصليبيين، هذه الأعمال أهملها بعض الباحثين، والبعض الآخر مر عليها مرور الكرام مركزين على دراسة النتائج فقط وهي انتصارات صلاح الدين، مع أن المهم هو معرفة كيف وصل صلاح الدين إلى هذه النتائج لا معرفة هذه النتائج فقط، لكي نحصل على الدرس والفائدة من قراءة التاريخ، ومن هنا كان اختياري لهذه المرحلة التي لم توف حقها من الدراسة رغم كثرة ما كتب عن صلاح الدين.

الثاني: محاولة الرد على بعض الآراء القديمة والحديثة التي نالت من صلاح الدين بعلم من أصحابها أو بجهل منهم، مع التركيز على بيان التأثيرات التي تأثر بها أصحاب هذه الآراء وبيان الحقيقة التي تدعمها أقوال المؤرخين المعاصرين للأحداث. واعتمدت في هذه الدراسة على المصادر الأصيلة التي عايش أصحابها تلك الفترة غير مكتف بالمصادر الأيوبية فقط بل مستعينا بغيرها من المصادر.

تنسب الدولة الأيوبية إلى أيوب بن شاذي والد صلاح الدين الأيوبي وقد اختلف المؤرخون في **أصل الأيوبيين** :

١ – فقال بعضهم: إنهم من الأكراد من الروادية بطن من الهذبانية وهي قبيلة من أكبر قبائل الأكراد [١] .

٢ – وقال آخرون: إنهم عرب واختلف هؤلاء إلى أي القبائل العربية ينتسبون، وإن كان أكثرهم يرى أنهم من سلالة بني أمية وأن نسبهم ينتهي بمروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، وأول من قال بهذا الرأي الملك المعز إسماعيل بن الملك العزيز طغتكين صاحب اليمن، [٢] وخلد ذلك في أبيات هي:

وإنـــــي أنـــــا الهـــادي الخليفـــة والـــذي	**أدوس رقـــــاب الغلـــــب بـــالــــضمّر الجـــــرد**
ولا بـــــد مـــــن بغـــداد أطـــوي ربوعهـــا	**وأنـــشـــــرها نـــشـــــر الـــسماســـر للــــبرد**
وأنـــصــــب أعلامــــــي علــــــى شـــرفاتها	**وأحـــــي بهـــــا مـــــا كـــان أســـسـه جـــدي**
ويخـــطب لــــي فيهــــا علــــى كـــل منــــبر	**وأظهـــر ديـــن اللّـــه فـــي الغـــور والنجـــد (٣)**

ولكن الذي يميل إليه كثير من المؤرخين هو الرأي الأول أي أنهم أكراد وأنهم من بلد دَوين [٤] ويعدون في الأشراف من الأكراد [٥] ويؤيد ذلك ما يلي:

١ – ما ذكره ابن أبي طي من أنه بحث في أصل الأيوبيين فأجمع آل أيوب على أنهم ليسوا عربا، وأنهم لا يعرفون جدًّا فوق شاذي [٦]
.

---

١) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٠١، دار الكتاب العربي، بيروت، أبو شامة: الروضتين جـ١ ق٢ ص ٣٢٩ تحقيق محمد حلمي، ومحمد مصطفى زيادة، القاهرة ١٩٦٢م، ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٧ ص ١٣٩ تحقيق إحسان عباس، دار صادر.

٢) الملك الأمجد الأيوبي: نسب الأيوبيين ص ٤٧ تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت.

٣) أبو شامة: الروضتين جـ١ ق٢ ص ٥٣٥.

٤) دوين: بفتح أوله وكسر ثانيه بلدة في آخر حدود أذربيجان قرب تفليس، (ياقوت الحموي: معجم البلدان جـ٢ ص ٤٩١ دار صادر، بيروت).

٥) ابن الأثير: الكامل جـ٩ ص ١٠١.

٦) أبو شامة: الروضتين جـ١ ق٢ ص ٥٣٤.

٢ – ما ذكره هذا المؤرخ من أن صلاح الدين أخبره بذلك [١] .

٣ – ما ذكره أبو شامة من أنه وقف على كتاب وقف الرباط النجمي بدمشق و لم يجد فيه إلا نجم الدين أبو سعيد أيوب بن شاذي العادلي [٢] ولو كان لهم نسب عربي لذكر في هذا الوقف وغيره من الأوقاف الأخرى.

٤ – ما أورده ابن خلكان من أنه تتبع نسبهم فلم يجد أحدا ذكر بعد شاذي وأنه اطلع على أوقاف وأملاك باسم شيركوه وأيوب فلم يجد سوى شيركوه بن شاذي، وأيوب بن شاذي [٣] .

أما ما ذكر من ادعاء الملك المعز إسماعيل بن طغتكين أنهم عرب، فذلك راجع لأمور سياسية، حيث إن هذا الملك قد ادعى الخلافة وأراد أن يدعم موقفه أمام الخلفاء العباسيين بهذه الدعوى لتكون له سندا وتصح خلافته باعتباره عربيا قرشيا له حق في الخلافة ورثه من أجداده الأمويين.

على أن هناك من الأيوبيين من ذكر أنهم ليسوا أكرادا ولكنهم عرب سكنوا ديار الأكراد وتزوجوا منهم فأصبح بينهم خؤولة فقط [٤] وهذا شبيه بما ادعاه الملك المعز إسماعيل.

وليست هناك معلومات كثيرة عن بداية ظهور هذا البيت ومشاركته في الحياة السياسية في العراق وهذا أمر طبيعي لأن اهتمام المؤرخين بالأيوبيين لم يظهر إلا بعد مشاركتهم في الحملات الزنكية على مصر.

تتفق المصادر التاريخية على أن أفراد هذه الأسرة وعلى رأسهم شاذي وابنه أيوب وشيركوه تركوا بلدهم دوين واتجهوا نحو العراق مركز العالم الإسلامي ومقر الخلافة العباسية. وفي العراق بدأت مشاركتهم العملية في الحياة السياسية وكان أول عمل

---

١) المصدر السابق ص ٥٣٥.

٢) المصدر السابق ص ٥٣٥.

٣) وفيات الأعيان جـ ٧ ص ١٤٠.

٤) الأمجد بن الناصر الأيوبي: نسب الأيوبيين ص ٤٤.

مارسوه هو ولاية قلعة تكريت، [1] على أن المصادر التاريخية تختلف في ذكر الطريقة التي وصلوا بها لحكم هذه القلعة كما تختلف في ذكر أول حاكم منهم. فابن الأثير يذكر أن أيوب وشيركوه قدما العراق وخدما مجاهد الدين بهْروز [2] شحنة [3] بغداد، فأعجب بنجم الدين وعقله وحسن سيرته فجعله مستحفظًا لتكريت وكان أسن من أخيه شيركوه [4] .

ويذكر ابن أبي طي أن نجم الدين قد خدم للسلطان محمد بن ملكشاه فرأى منه أمانة وعقلا وشهامة وسداد رأى فولاه قلعة تكريت [5] .

أما ابن خلكان فيذكر أن السلطان السلجوقي مسعود (٥٢٦ – ٥٤٧هـ) عين جمال الدولة المجاهد بهروز نائبا عنه في بغداد وواليا من قبله عليها فسار إليها واستصحب معه صديقه شاذي فسار هو وأولاده في صحبته، ثم أعطى السلطان قلعة تكريت لبهروز فلم يجد من يثق إليه في أمرها سوى شاذي فولاه عليها وظل بها إلى أن توفي فتولى مكانه ولده نجم الدين أيوب [6] .

وعلى الرغم من هذا الاختلاف بين الروايات إلا أنها تتفق على حقيقة هامة وهي أن بني أيوب قد أصبحوا حكاما لقلعة تكريت أوائل القرن السادس الهجري، [7] وقد نجح أيوب في إدارة شئون هذه الولاية " فقام في ولايتها أحسن قيام وضبطها أكرم

١) تكريت: بفتح التاء والعامة يكسرونها، بلدة بين بغداد والموصل وهي إلى بغداد أقرب، لها قلعة حصينة راكبة على دجلة من غربيه. (ياقوت: معجم البلدان جـ٢ ص ٣٨).

٢) بكسر الباء وسكون الهاء كان خادما روميا تولى شحنة بغداد قبل السلطان مسعود بن محمود السلجوقي، صاحب همة في عمل المصالح وعمارة البلاد، توفي في رجب سنة ٥٤٠هـ (ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٧ ص١٤١).

٣) الشحنة أو الشحنكية: رياسة الشرطة، أو محافظ المدينة أو الأمير المشرف على حراستها، (ابن واصل: مفرج الكروب جـ١ ص ٧ هامش ٥، تحقيق جمال الدين الشيال ١٩٥٣م).

٤) الكامل: جـ ٩ ص ١٠١.

٥) أبو شامة: الروضتين جـ١ ق ٢ ص ٥٣٥.

٦) وفيات الأعيان جـ١ ص ٢٥٦.

٧) العماد الأصفهاني: تاريخ دولة آل سلجوق اختصار الفتح البنداري ص ١٥٦، بيروت.

ضبط وأجلى من أرضها المفسدين وقطاع الطريق وأهل العبث حتى عمرت أرضها وحسن حال أهلها وأمنت سبلها " [١] .

ونتيجة لذلك فقد أحبه الناس وعظم في نفوسهم وملك حبات قلوبهم، وكان يقدر العلماء وأهل الدين فيكرمهم ويقدم لهم الضيافة والمال ويراسلهم في بلادهم [٢] .

على أن هذه الحال لم تستمر طويلا ففي سنة ٥٣٢هــ عزل بهروز الخادم نجم الدين أيوب عن ولاية تكريت وأمره بالخروج منها إلى أي مكان يريد [٣] .

وقد أوردت المصادر التاريخية جملة أسباب لهذه الحادثة:

فابن الأثير يقول: " إن شيركوه قتل إنسانا بتكريت لملاحاة جرت بينهما فأخرجهما بهروز من القلعة " [٤] .

ويفصل ابن خلكان هذه القضية فيذكر أن المقتول هو الإسفهسار [٥] وأن سبب قتله هو تعرضه لواحدة من النساء فاستنجدت بنجم الدين وأخيه أسد الدين فقتله أسد الدين بحربة كانت معه [٦] .

أما أبو شامة فيذكر أن المقتول هو كاتب صاحب القلعة الذي كان نصرانيا فتعرض لأسد الدين بكلمة ممضة فما كان من أسد الدين إلا أن استل سيفه وقتله، [٧] ومن مجمل هذه الروايات يتضح أن القاتل هو أسد الدين وأن المقتول هو أحد رجال بهروز، ولقد كان موقف نجم الدين من هذه القضية عادلا، فقد قبض على أخيه

---

١) أبو شامة: الروضتين جــ١ ق ٢ ص ٥٣٥ - ٥٣٦.

٢) المصدر السابق ٥٣٦ - ٥٣٧.

٣) المقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك جــ١ ق١ ص ٦٣ ط٢.

٤) الكامل: جــ٥ ص ١٠١.

٥) بسينين مهملتين بينهما فاء ثم هاء لفظين فارسي وتركي ومعناه مقدم العسكر (القلقشندي: صبح الأعشى جــ٦ ص ٧، ٨، المطبعة الأميرية.

٦) وفيات الأعيان جــ١، ص ٢٥٧.

٧) الروضتين جــ١ ق٢ ص٥٣٧.

واعتقله وأرسل إلى بهروز يخبره بما حدث ويطلب منه أن يفعل فيه ما يراه، [1] لكن هذا الموقف الشجاع من نجم الدين لم يكن له تأثير على بهروز فقد عزله عن الولاية وأمرهما بمغادرة تكريت إلى حيث يريدان. ولكن هل يمكن أن تكون حادثة القتل هذه سببا في عزل نجم الدين أيوب ؟

الحقيقة أنه على الرغم من إجماع المصادر التاريخية على هذا الأمر إلا أن تحليل هذه الأحداث وتمحيصها يجعل الباحث يشك في وجود عوامل أخرى كانت وراء عزل وطرد آل أيوب من ولاية تكريت.

فالواضح أن نجم الدين أيوب قد عظم أمره واشتهر بين الناس فأحبوه ومالوا إليه نتيجة للسياسة الحكيمة التي انتهجها في حكمه لتكريت، فلا يستبعد أن يكون بهروز قد خشي أن يستقل بنو أيوب بولاية تكريت وربما ينافسون السلاجقة في حكم العراق، خاصة أنهم أظهروا نوعا من الاستقلالية وعدم الارتباط بقوة معينة من القوى المتصارعة في الساحة السياسية، ويتجلى ذلك واضحا في موقفهم من عماد زنكي واستقبالهم له بعد هزيمته أمام الخليفة العباسي ومساعدته. وإعادته إلى الموصل رغم عدائه لمجاهد الدين بهروز الذي يتبعون له – كما سيأتي تفصيله فيما بعد –

ولقد أثر تصرف نجم الدين أيوب هذا على العلاقة مع بهروز " فسير إليه وأنكر عليه وقال له: كيف ظفرت بعدونا فأحسنت إليه وأطلقته ؟ " [2] .

وعلى هذا فإن حادثة القتل لم تكن إلا القشة التي قصمت ظهر البعير فاستغلها بهروز وطرد آل أيوب، وقد ألمح أبو شامة إلى هذه القضية فقال: " وبلغ بهروز صاحب قلعة تكريت ما جرى – أي من قتل صاحبه – وحضر عنده من خوفه جرأة أسد الدين وأنه ذو عشيرة كبيرة وأن أخاه نجم الدين قد استحوذ على قلوب الرعايا وأنه ربما كان منهما أمر تخشى عاقبته ويصعب استدراكه، فكتب إلى نجم الدين ينكر عليه ما جرى

---

١) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ١ ص ٢٥٧.

٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٧ ص ١٤٣.

من أخيه ويأمره بتسليم القلعة إلى نائب سيره صحبة الكتاب " [1] .

ولقد استجاب نجم الدين لهذا الطلب وأعلن السمع والطاعة وخرج من تكريت رغم ما أبداه أهلها تجاهه من عواطف ومودة حتى لقد خرج الجميع لوداعه مظهرين البكاء والأسف على فراقه [2] .

الاتصال بالزنكيين:

حدث أول اتصال بين بني أيوب وعماد الدين زنكي في تكريت سنة ٥٢٦هـــ ففي هذه السنة حدث نزاع بين السلطان السلجوقي مسعود وبين الخليفة العباسي المسترشد (٥١٢ – ٥٢٩هـــ) وأراد زنكي مساعدة مسعود فسار بجيشه من الموصل يريد بغداد، فعلم بمسيره قراجه الساقي أحد قادة السلاجقة فهجم عليه قبالة تكريت وهزمه و لم يجد زنكي بدا من الالتجاء لتكريت، فاتجه إليها حيث استقبله واليها نجم الدين أيوب استقبالا طيبا وضمد جراحه وأكرمه مدة إقامته ثم أمده بالزاد والراحلة وشيعه إلى بلده الموصل [3] ومنذ ذلك التاريخ استمرت الاتصالات بين الجانبين الأيوبي والزنكي، وحفظ زنكي لأيوب هذا الجميل فظل يواصله بالهدايا والألطاف مدة إقامة أيوب بتكريت [4] وبعد وصول الأمر لأيوب بمغادرة تكريت لم يتردد في التوجه للموصل حيث صديقه عماد الدين زنكي ووصلها مع أهله وأولاده وأخوه شيركوه فاستقبله عماد الدين استقبالا حارا وأكرمهما وأقطعهما إقطاعا سنيا [5] .

ولقد عاش الأخوان نجم الدين أيوب وأسد الدين شيركوه في كنف عماد الدين زنكي ووردت بعض الإشارات عن مشاركتهما له في جهاده ضد الصليبيين يقول

---

١) الروضتين جـــ١ ق٢ ص ٥٣٧ – ٥٣٨.

٢) المصدر السابق ص ٥٣٨.

٣) ابن واصل: مفرج الكروب جـــ١ ص ٤٨، ابن خلكان: وفيات الأعيان جـــ٧ ص ١٤٢، المقريزي: السلوك جـــ١ ص٥٥.

٤) أبو شامة: الروضتين جـــ١ ق٢ ص٥٣٧.

٥) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـــ١ ص ٢٥٧.

أبو شامة (وخرجا معه إلى الشام وشهدا معه حروب الكفار وقتال الفرنج لعنهما اللّه تعالى، وكان لأسد الدين في تلك الوقائع اليد البيضاء والفعلة الغراء) [1] ويظهر أن عماد الدين قد أدرك قدرة أيوب الإدارية لما يتمتع به من رأي وتدبير لهذا جعله حاكمًا لبعلبك بعدما فتحها سنة ٥٣٤هـ [2] ولا يتصور أن تعيينه حاكما لها مجرد مكافأة له عن موقفه السابق لأن هذه المدينة لها أهميتها بالنسبة للمواجهة مع الصليبيين كما أنها تمثل منطقة نزاع مع حكام دمشق لذا لا بد أن تتوفر فيمن يقوم بأمرها صفات خاصة تؤهله لمعالجة هذه الظروف وهي الصفات التي رأى عماد الدين بثاقب رأيه أنها موجودة في أيوب.

أما شيركوه فقد كان يتمتع بصفات القائد العسكري الشجاع وقد أبقاه عماد الدين في جيشه يستفيد من صفاته هذه كما أنه قد ارتبط بعلاقة وثيقة مع نور الدين محمود بن زنكي في حياة والده، [3] وأصبحا متلازمين ولا يفترقان، وبعد أن اغتيل عماد الدين زنكي *رحمه الله* وهو يحاصر قلعة جعبر [4] سنة ٥٤١هـ اقتسم أولاده ملكه ووقف أسد الدين مع نور الدين وساعده كثيرًا وأشار عليه بالتوجه إلى حلب والاستيلاء عليها معللا ذلك بأن من ملك حلب استظهر على بلاد الشرق فاستجاب نور الدين لهذا الرأي وسار إلى حلب فدخلها في شهر ربيع [5] فكان لمشورته هذه أكبر الأثر على مستقبل نور الدين وبعد ذلك أصبح بمثابة الوزير له، وقد اشترك معه في جهاده ضد الصليبيين (فرأى منه في حروبه ومشاهده آثارًا يعجز عنها غيره لشجاعته وجرأته) [6] .

يقول ابن الأثير: إن نور الدين (رأى فيه شجاعة يعجز غيره عنها فزاده حتى صار له

---

١) الروضتين: جـ١ ق٢ ص٥٣٨.

٢) ابن الأثير: جـ٩ ص ١٠١، ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٧ ص ١٤٤.

٣) ابن الأثير: الكامل جـ٩ ص ١٠٢.

٤) جعبر: بالفتح ثم السكون قلعة على الفرات بين بالس والرقة قرب صفين وتعرف قديما بدوسر. (ياقوت: معجم البلدان جـ٢ ص ١٤١، ١٤٢).

٥) أبو شامة: الروضتين جـ١ ص ١١٩، ١٢٠، دار الجيل، بيروت.

٦) أبو شامة: الروضتين جـ١ ق٢ ص ٣٣٠، ابن واصل: مفرج الكروب جـ١ ص ١٠.

حمص والرحبة وغيرهما وجعله مقدم عسكره) [1] وقد ضبط أسد الدين إقطاعه هذا (فسد ثغورها وضبط أمورها وحمى جمورها) [2]
.

أما أخوه أيوب فقد ظل حاكما لبعلبك فترة من الزمن غير أن حكام دمشق من الأسرة البورية طمعوا في أخذها بعد وفاة عماد الدين وحاصروها فاستنجد نجم الدين بآل زنكي لكنهم كانوا مشغولين بتثبيت ملكهم فضاق الحال على أهل بعلبك وخشي نجم الدين أن تسقط في يد الجيش الدمشقي عنوة فصالحهم وسلمها لهم مقابل إقطاع اشترطه لنفسه ثم انتقل إلى دمشق وأقام فيها وأصبح من أكبر الأمراء [3] .

وهكذا انفصل الأخوان مؤقتا فظل أسد الدين في خدمة نور الدين في حين انضم نجم الدين للدولة البورية، ولقد كان بين الدولتين الزنكية والبورية تنافس وعداء حول ملك دمشق فكان لهذا الانفصال أثر على حسم هذا النزاع لصالح الزنكيين.

وفي دمشق شهد نجم الدين أيوب الحملة الصليبية الثانية التي قادها ملكان من أعظم ملوك أوربا وهما كونراد الثالث إمبراطور ألمانيا، ولويس الرابع ملك فرنسا، وكان من أهداف هذه الحملة استرداد الرها والقضاء على الزنكيين، [4] إلا أن الصليبين أرادوا أن يبدأوا بالاستيلاء على دمشق أولاً، وانضم إلى هذين الملكين بقية الأمراء الصليبيين في الشام وهاجم الجميع دمشق في شهر ربيع الأول سنة ٥٤٣هـ – يوليو ١١٤٨هـ، وأبدى المسلمون في هذه المدينة شجاعة عظيمة وتصدوا للمهاجمين، واشترك الجميع في القتال، حتى الفقهاء والزهاد وعامة المسلمين، وانجلى الموقف عن هزيمة هذه الحملة الصليبية وتشتت شملها، [5] وكان لتدخل الزنكيين بقيادة نور الدين محمود وسيف الدين غازي إلى جانب معين الدين أنر حاكم دمشق أثر على رفع

١) الكامل: جـ٩ ص ١٠٢.

٢) أبو شامة: الروضتين جـ١ ق٢ ص٣٨٣.

٣) ابن واصل: مفرج الكروب جـ١ ص ١٠، ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٧ ص ١٤٣.

٤) سعيد عاشور: الحركة الصليبية جـ٢ ص ٦١٥، الطبعة الرابعة ١٩٨٢م.

٥) ابن القلانسي: ذيل تاريخ دمشق ص ٤٦٤، ٤٦٥، تحقيق سهيل زكار ١٤٠٣هـ دمشق. الفتح البنداري: تاريخ دولة آل سلجوق ص ٢٠٧، أبو شامة: الروضتين جـ١ ص ٥٢ الطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت.

معنويات المسلمين وانتصارهم [١] .

هذا وإذا كانت المصادر التاريخية لا تفصح عن الدور الذي قام به أيوب ضد هذه الحملة، فإن الذي لا شك فيه أنه دور كبير، بدليل ترقيته بعد ذلك إلى قيادة جيوش دمشق [٢] وهو منصب كبير لا بد أنه أثبت جدارة ومقدرة حتى وصل إليه. أما شيركوه فقد ظل مع نور الدين يسهم بنصيب وافر في الجهاد الإسلامي ضد الصليبيين وأصبح الساعد الأيمن لنور الدين محمود في جهاده وقائدًا من أشهر قواده [٣] .

وفى سنة ٥٤٩هـ أسهم الأخوان نجم الدين وأسد الدين مساهمة فعالة في استيلاء نور الدين على دمشق فقد كان أسد الدين قائدًا لجيوشه وكان عليه أن يصطدم بأخيه نجم الدين صاحب النفوذ في دمشق إلا أن ذلك لم يحدث، حيث فتحت دمشق أبوابها لنور الدين واستسلم أهلها بطريقة لم يوضح المؤرخون كيفيتها أو سببها مما يجعل الشكوك تحوم حول نجم الدين ودوره في هذه القضية، [٤] ويذكر ابن تغري بردي أن أسد الدين كان قد طلب من أخيه نجم الدين المساعدة على دخول دمشق (وقال له: هذا يجب عليك لأن مجير الدين حاكم دمشق قد أعطى الفرنج بانياس وربما سلم إليهم دمشق بعد ذلك فأجابه نجم الدين) [٥] وعلى هذا فإن نجم الدين قد لعب دورا مهما في تسهيل مهمة جيوش نور الدين، حتى أنه لم يقتل أحد في تلك الحادثة. وقد كافأ نور الدين آل أيوب نتيجة لعملهم هذا فأسند أمر دمشق لأسد الدين، [٦] ثم توسط أسد الدين لأخيه نجم الدين فاستقبله نور الدين وأقطعه إقطاعا حسنا، ورد نظر دمشق إليه، كما ولى ولده تورانشاه شحنكيتها [٧] فأظهرا سياسة حسنة [٨] .

---

١) ابن واصل: مفرج الكروب جـ١ ص ١١٢، ١١٣.

٢) علي بيومي: قيام الدولة الأيوبية في مصر ص ٧٥، الطبعة الأولى ١٩٥٢م.

٣) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ٦ ص ٥ طبعة مصورة عن طبعة دار الكتب.

٤) ابن القلانسي: ذيل تاريخ دمشق ص ٥٠٣، ٥٠٤، ابن واصل: مفرج الكروب جـ١ ص ١٠.

٥) النجوم الزاهرة: جـ٦، ص ٥.

٦) أبو شامة: الروضتين جـ١ ق١ ص ٢٣٩.

٧) سبق التعريف بها ص ٣.

٨) المصدر السابق ص ٢٥٠، ٢٥١.

وعلى العموم فقد تبوأ آل أيوب أعلى المناصب في دولة نور الدين وأصبحوا من أقرب الناس إليه، وطلبوا من نور الدين (كثيرًا من الإقطاع والأملاك ببلد دمشق وغيرها فبذل لهما – أي نجم الدين وأسد الدين – ما طلبا منه وحلف لهما عليه فوفى لهما لما ملكها، وصارا عنده في أعلى المنازل ولا سيما نجم الدين، فإن جميع الأمراء لا يقعدون عند نور الدين إلا أن يأمرهم أو أحدهم بذلك إلا نجم الدين فإنه كان إذا دخل عليه قعد من غير أن يؤمر بذلك) [1] .

---

١) أبو شامة: الروضتين: جـ١ ق٢ ص ٣٣١، وكذلك ابن الأثير: الكامل: جـ٩ ص ١٠٢، وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ ٦ ص ٦.

ولادة صلاح الدين ونشأته:

تجمع المصادر التاريخية على أن صلاح الدين، يوسف بن نجم الدين أيوب قد ولد في الليلة التي غادر فيها والده وعمه تكريت إلى الموصل، وعلى هذا تكون ولادته سنة ٥٣٢هـ [١] .

أما نشأته فقد حكمت عليه ظروف أسرته التنقل من مدينة إلى أخرى فقد قضى طفولته الأولى في الموصل وظل فيها حتى أسند لوالده حكم مدينة بعلبك فانتقل معه إليها وكان عمره إذ ذاك سنتان، وفي بعلبك تلقى صلاح الدين عناية خاصة باعتباره ابن الحاكم، ولا شك أنه تعلم فيها ما يتعلمه أبناء المسلمين من العلوم الشريعة كالقرآن والحديث وكذلك العلوم الأخرى كالعربية والتاريخ والأنساب، إلا أن المصادر التاريخية لا تمدنا بمعلومات كثيرة عن تلك الفترة المبكرة من حياته.

وبعد أن انتقل نجم الدين إلى دمشق استفاد صلاح الدين من وجوده في هذه المدينة بمخالطة علمائها والتلقي منهم فسمع الحديث من الحافظ أبي طاهر السلفي، وأبي الحسن علي بن إبراهيم بن المسلم، وابن بري النحوي وأبي الفتح محمود بن أحمد الصابوني وابن عوف [٢] وجماعة وغيرهم، كما أنه لا شك قد استنفاد من دروس عبد اللّه بن أبي عصرون [٣] في الجامع الأموي، وقد أكرمه صلاح الدين بعد ذلك وجعله من أخص خواصه [٤] .

وفي دمشق أيضًا شهد صلاح الدين الحملة الصليبية الثانية وكان عمره إذ ذاك

---

١) ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٦، ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٧ ص ١٤٥، المقريزي: السلوك جـ ١ ق١ ص ٦٣.

٢) المقريزي: السلوك جـ١ ق١ ص١٤٠.

٣) فقيه شافعي بل هو رئيس أصحاب الإمام الشافعي في عصره عينه صلاح الدين بعد ذلك قاضيا لدمشق فظل فيها إلى أن مات في شهر رمضان سنة ٥٨٥هـ بدمشق. (ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٣ ص ٥٣ وما بعدها).

٤) عبد اللّه ناصح علوان: صلاح الدين الأيوبي، بطل حطين ومحرر القدس من الصليبيين، ص ٢٤ الطبعة السادسة ١٤٠٥هـ.

إحدى عشرة سنة فأثر هذا الجو المليء بالجهاد على شخصيته فنشأ محبا للجهاد ميالا إليه.

وفي سنة ٥٥٠هـ تولى صلاح الدين أول منصب إداري وهو شحنة دمشق ولا شك أنه قد أظهر من الصفات ما يؤهله لتحمل هذه الوظيفة، ويكفي للتدليل على ذلك أن الذي كان يتولاها قبله كان عمه تورانشاه، (١) وقد خلد الشاعر حسان بن نمير الكلبي المعروف بعرقلة هذا الحدث في جملة قصائد ومنها: (٢)

رويدكم يا لصوص الشآم — فإني لكم ناصح في المقال

أتاكم سمي النبي الكريم — يوسف رب الحجى والجمال

فذاك يقطع أيدي النساء — وهذا يقطع أيدي الرجال

على أن أوضح شيء في تاريخ صلاح الدين في تلك الفترة هو علاقته بنور الدين محمود بن زنكي، فقد شمل نور الدين صلاح الدين برعايته وألحقه بخواصه وأصبح ملازما له لا يفارقه في سفر ولا حضر، وجعله (من أكابر أمرائه لا يفارقه راكبا في ميدانه ولا جالسا في إيوانه يقف على رأسه) (٣) واستأثره بمشاركته له اللعب بضرب الكرة وكان نور الدين يحب هذه الرياضة ويقضي بها أوقات فراغه لما يرى فيها من تدريب على الفروسية وترويض للخيول واستعداد دائم للجهاد، (٤) وكان لهذه المشاركة أعظم الأثر في تكوين الجانب العسكري لصلاح الدين وتهيئته لأمر الجهاد.

ويمكن القول إن شخصية هذا الشاب الأيوبي قد اتضحت معالمها واكتملت مقوماتها وأصبح مهيئا للقيام بعمل ما نتيجة لهذه التربية والإعداد الذي أحيط به منذ أن كان طفلا صغيرا، والدارس لشخصية صلاح الدين يدرك تأثير ثلاثة أشخاص بحيث استفاد من كل واحد منهم ما يتميز به عن الآخرين واستطاع بذلك أن يجمع ما تفرق فيهم من صفات في شخصيته. وأول هؤلاء هو والده نجم الدين وقد

---

١) أبو شامة: الروضتين جـ١ ص ١٠٠.

٢) محمد بن شاكر الكتبي: فوات الوفيات جـ١ ص ٣١٨، تحقيق إحسان عباس دار صادر، بيروت.

٣) الفتح البنداري: سنا البرق الشامي ص١٦، وانظر: ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٦.

٤) أبو شامة: الروضتين جـ١ ق١ ص ١٢، ١٣ وجـ١ ق٢ ص ٣٨٢.

اشتهر بإتقان فن الإدارة والسياسة وأظهر نجاحا ملموسا في هذا الجانب، فقد برز في تكريت وجعل منها بإدارته الجيدة مركزًا مرموقا في العراق تهوي إليه أفئدة العلماء والفقهاء لما تميزت به من أمن واستقراء ورخاء، ونجح كذلك في إدارة مدينة بعلبك وهي البلد الذي يحيط بها الأعداء من جميع الجهات، واستطاع المحافظة على سلامتها وسلامة أهلها بتسليمها لحاكم دمشق معين الدين أنر حينما عجز الزنكيون عن مساعدته.

أما الرجل الثاني فهو عمه أسد الدين الذي برز كقائد عسكري فذ حقق الكثير من الانتصارات على الصليبيين وقاد جيوش الزنكيين من نصر إلى نصر حتى أعجب به نور الدين وعينه قائدًا لجيوشه.

وأما الرجل الثالث والأخير فهو نور الدين محمود بن زنكي وقد تميز هذا الحاكم المسلم بالتدين وحب الجهاد وأظهر في سيرته من العدل والرفق بالرعية ورعاية مصالحها والعمل على نشر الإسلام والدفاع عن بلاده ما جعل ابن الأثير يقطع بعدم ظهور شبيه له منذ عهد عمر بن عبد العزيز *رحمه الله* [1] وقد تأثر صلاح الدين بنور الدين، يقول الأصفهاني: " وقد اقتدى به في جميع ما اتصف به من التقى والعفة والنزاهة والنباهة وآداب الملك وأحكام السلطنة فتلقن منه مبادئ الخيرات ثم جاوز بها في أيامه الغايات " [2] .

وهكذا اجتمع في صلاح الدين هدوء والده وتعقله ورصانة تفكيره، وشجاعة عمه وبسالته وقيادته، وتدين نور الدين وجهاده وعدله وأصبح بعد ذلك مهيئا للقيام بدور كبير له أثره على أسرته وعلى العالم الإسلامي أجمع.

---

١) الكامل: جـ٩ ص ١٢٥.

٢) الفتح البنداري: سنا البرق الشامي ص ١٦.

الحملات الزنكية على مصر وسقوط الدولة الشيعية

قبل الحديث عن الحملات الزنكية على مصر يحسن التمهيد بنبذة عن أحوال الدولة الفاطمية الشيعية القائمة فيها آنذاك.

من المعروف أن نفوذ الخلفاء الفاطميين قد ضعف أواخر دولتهم وذلك نتيجة بروز مجموعة من الوزراء الذين استأثروا بالسلطة وحجروا على الخلفاء وتحكموا في العزل والتولية، ففي عهد الخليفة المستنصر بالله (٤٢٨ – ٤٨٧هـ) ظهر الوزير بدر الجمالي واستأثر بالسلطة دون الخليفة، ثم جاء ابنه الأفضل ابن بدر الجمالي فاستطاع سنة ٤٨٧هـ إقصاء نزار بن الخليفة عن الحكم وتولية أخيه أحمد الملقب بالمستعلي، [1] فحدث من ذلك التاريخ شقاق واختلاف بين أتباع المذهب الإسماعيلي، كما أدى ذلك إلى ضعف الخلفاء وازدياد نفوذ الوزراء. وقد اشتهر من وزراء الدولة الفاطمية ذوي النفوذ والسطوة الوزير الصالح طلائع بن رزّيك الذي تولى الوزارة في أيام الخليفة الفائز سنة ٥٤٩هـ، ولما مات الفائز ولي الخلافة العاضد بتدبير هذا الوزير غير أن بعض الفاطميين ملوا من تسلط هذا الوزير فدبروا له عددا من المكائد للتخلص منه ونجحوا في إحداها سنة ٥٥٦هـ حيث قتل [2] .

وقد أدى مقتل هذا الوزير إلى فتح صفحة جديدة من الصراع العنيف بين الوزراء في الدولة الفاطمية، فعلى الرغم من تولي ابنه رزّيك الوزارة إلا أن الأمور لم تهدأ له فما كاد يستلم هذا المنصب حتى ثار عليه شاور السعدي، وكان شاور واليا على الصعيد الأعلى من قبل الصالح بن رزيك وحينما جرح الصالح أوصى ولده رزيك بأن لا يتعرض لشاور ولا يغير عليه حاله غير أن رزيك أصدر أمرا بعزل شاور مما دفعه

---

١) المقريزي: اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا جـ٣ ص ١١ وما بعدها تحقيق محمد حلمي، القاهرة ١٣٩٣هـ، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ٥ ص ١٤٢ وما بعدها.

٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ٢ ص ٥٢٦ وما بعدها، المقريزي: اتعاظ الحنفا جـ٣ ص ٢٤٦.

للثورة والاتجاه نحو القاهرة حيث قبض على رزيك وقتله وتولى الوزارة في المحرم سنة ٥٥٨هـ، [١] وبعد تسعة أشهر من توليه ثار عليه ضرغام بن عامر مقدم البرقية وأخرجه من القاهرة واستأثر بمنصب الوزارة، [٢] ولم يجد شاور وسيلة لاستعادة وزارته سوى الاستعانة بقوة خارجية فاتجه نحو الشام يستنجد بنور الدين محمود بن زنكي ويطلب منه المساعدة، وهكذا نجد أن الأحوال في مصر سيئة جدًّا ويكفي للتدليل على ذلك تولي ثلاثة وزراء في سنة واحدة وهم العادل بن رزيك وشاور وضرغام ثم توجت هذه الأحداث بطلب التدخل الخارجي.

وصل شاور إلى دمشق في ربيع الأول سنة ٥٥٩هـ وعرض الأمر على نور الدين وحسن له أمر إرسال حملة حربية تعيده لمنصب الوزارة وفي المقابل وعده بثلث خراج مصر وتحمل نفقات الحملة وأن يبقى قائدها ينوب عنه في مصر، أو يعتبره هو نائبا له في حكمها [٣]
.

لم يكن نور الدين رحمه اللَّه محتاجا إلى إغراءات يقدمها له شاور لكي يتدخل في شؤون مصر فهو بخبرته الطويلة في ميدان الجهاد ضد الصليبيين يدرك أهمية تلك البلاد بالنسبة لقوة الجبهة الإسلامية، ومع ذلك فإننا نراه يقدم رجلا ويؤخر أخرى في أول الأمر، [٤] لكن هذا خوفا من غدر شاور وليس إيمانا بعدم جدوى التدخل في شؤون مصر وأخيرا استجاب نور الدين لطلب شاور وبدأ الاستعداد لإرسال الحملة الزنكية الأولى إلى مصر.

أما أسباب هذه الاستجابة فقد ذكرها المؤرخون، فابن الأثير يذكر أن ذلك رعاية

١) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٤٤٠، ابن خلدون: العبر جـ ٥ ص ٢٤٦، المقريزي: اتعاظ الحنفا جـ ٣ ص ٢٥٧.

٢) المقريزي: المواعظ والاعتبار جـ ٢ ص ١٢، ابن أبيك الصفدي: الوافي بالوفيات جـ ١٦ ص ٩٥ تحقيق وداد القاضي، بيروت ١٤٠٢هـ.

٣) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ٨٤، ابن خلدون: العبر جـ ٥ ص ٢٤٦، المقريزي: اتعاظ الحنفا جـ ٣ ص ٢٦٤.

٤) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ٨٤، ابن واصل: مفرج الكروب جـ ١ ص ١٣٨.

لقصد شاور وطلب الزيادة في الملك والتقوي على الفرنج [1] أما ابن خلكان فيذكر لذلك سبين:

" أحدهما: قضاء حق شاور لكونه قصده ودخل عليه مستصرخا، والثاني أنه أراد استعلام أحوال مصر فإنه كان يبلغه أنها ضعيفة من جهة الجند وأحوالها في غاية الاختلال فقصد الكشف عن حقيقة ذلك " [2] .

وابن شداد يذكر أن دوافع هذه الحملة هي " قضاء لحق الوافد المستصرخ وجسا للبلاد وتطلعا إلى أحولها " [3] .

وعلى هذا فيمكن أن نستنتج دوافع هذه الاستجابة وهي:

(١) معرفة أحوال مصر وكشف أخبارها تمهيدا للاستيلاء عليها.

(٢) الاستفادة من الموارد المالية لمصر وتسخيرها لأمور الجهاد وبخاصة أن جزءًا منها كان يدفع للصليبيين ضريبة سنوية.

(٣) تضييق الخناق على الصليبيين بمحاصرتهم من الجنوب وقطع أملهم في الاستيلاء على مصر.

(٤) إسقاط الدولة الفاطمية الشيعية وضم مصر للدولة العباسية وإعادة المذهب السني للبلاد.

(٥) تحريض بني أيوب لنور الدين وبخاصة أسد الدين شيركوه، فقد وردت إشارات كثيرة تدل على ذلك، يقول ابن الأثير: " وكان هوى أسد الدين في ذلك " [4] .

هذه هي عوامل أو دوافع الحملة الزنكية الأولى إلى مصر وهي بلا شك دوافع تخدم الدولة الإسلامية وتعزز من مقدرتها في التصدي للغزو الصليبي الجاثم فوق أرض المسلمين، فالصليبيون مدركون لأهمية مصر ودورها المهم والمعطل في تلك الفترة، ومدركون كذلك ضعف السلطة الموجودة فيها ولهذا فقد قاموا بإزالة نفوذها من

---

١) المصدر السابق جـ٩ ص ٨٤.

٢) وفيات الأعيان جـ ٧ ص ١٤٥.

٣) النوادر السلطانية ص ٣٦.

٤) الكامل: جـ ٩ ص ٨٤.

فلسطين، بل وبدأوا في الاستعداد لاحتلال مصر نفسها والاستفادة من موقعها ومواردها، ففي سنة ٥٥٦هـــ فكر بلدوين الثالث ملك بيت المقدس في غزو مصر وهدد الخلافة الفاطمية وانتهز فرصة الفوضى التي عمت مصر عقب وفاة الخليفة الفائز و لم يثنه عن ذلك إلا تعهد الخلافة الفاطمية بدفع جزية سنوية قدرها مائة وستين ألف دينار، (١) ومنذ ذلك التاريخ والصليبيون يمارسون تدخلهم في شؤون مصر ويتقوون بأموالها ضد المسلمين.

ومن هذا المنطلق وجد نور الدين بأنه لا بد من إنهاء هذه العلاقة بين مصر والصليبيين بل الاستفادة مما كان يستفيد منه الصليبيون وذلك بإيجاد الوضع الطبيعي لمصر وهو الانضام للدولة الإسلامية.

وهناك أمر آخر لا شك أنه كان يشغل تفكير نور الدين ويتعلق بفرقة العالم الإسلامي، فالمعروف أن هذا العالم في تلك الفترة تتنازعه عدد من الزعامات وقد تضرر الجهاد الإسلامي كثيرًا من وجود خلافة شيعية في مصر شقت وحدة المسلمين وبدأ وزراؤها في الاتصال بالصليبيين بل والتحالف معهم ضد بقية المسلمين وبخاصة الزنكيين السنة، ونور الدين يعتبر نفسه تابعا للخليفة العباسي السني في بغداد وتأثر كثيرًا بالسلاجفة في محاربتهم المذهب الشيعي في العراق فاهتبل هذه الفرصة السانحة للتدخل في شؤون مصر عله يستطيع إضعاف الخلافة الفاطمية الشيعية ويقضي عليها بعد ذلك وهذا هو ما حدث فعلا مما يدل على بعد نظره وحسن سياسته.

على أن تنفيذ هذه المهمة الخطيرة يحتاج إلى تخطيط وحسن اختيار لمن سيتولى القيام بها، و لم يجد نور الدين صعوبة في الاختيار فلديه قائد فذ يمكن الاعتماد عليه في هذا المجال وهو أسد الدين شيركوه، ويعلل المؤرخون سبب الاختيار هذا، فابن الأثير يرجع ذلك إلى كون أسد الدين مقدم العسكر وأكبر أمراء الدولة وأشجعهم، كما أن هواه في ذلك وعنده من الشجاعة وقوة النفس ما لا يبالي بمخافة، (٢) ويقول ابن

١) سعيد عاشور: الحركة الصليبية جـــ٢ ص ٦٦١.

٢) الكامل: جـــ ٩ ص ٨٤.

خلكان إن ذلك لشجاعته ومعرفته وأمانته [١] أما ابن أبي طي فيعلل هذا الاختيار بسبب أن نور الدين لم يرسل أسد الدين في أمر إلا نجح و لم يوجه في مضيق إلا انفتح [٢] .

وهكذا فإن المصادر التاريخية تتفق على أن أسد الدين هو أنسب من يقوم بهذه المهمة وأنجح من يتصدى " لهذا الأمر العظيم والمقام الخطر " [٣] .

هذه هي دوافع الحملة الزنكية الأولى على مصر وهذه أسباب اختيار أسد الدين شيركوه لقيادتها، أما ما تذكره بعض المراجع من أطماع أيوبية في تأسيس مملكة أو دولة في تلك الفترة المبكرة، فإنما هي تفسيرات يكتنفها الكثير من المبالغة وتحميل الأحداث ما لا تحتمل، فقد كانت الأهداف أسمى والغايات أنبل من ذلك.

الحملة الأولى:

انطلقت هذه الحملة من دمشق بقيادة أسد الدين شيركوه في جمادى الأولى سنة ٥٥٩هـ، [٤] واستصحب معه شاور، كما استصحب ابن أخيه صلاح الدين وجعله مقدم عسكره ومستشاره [٥] وكان عمره آنذاك سبعًا وعشرين. وقد كان نور الدين يدرك خطورة الطريق بين مصر والشام فخشي على جيشه من الصليبيين فأخذ يشاغلهم بهجمات متفرقة مما مكن أسد الدين من الوصول إلى مصر بأمان، [٦] وفي مصر التقت الحملة الزنكية بجيش ضرغام الوزير الفاطمي وهزمته ودخل أسد الدين شيركوه القاهرة وقتل ضرغام الذي لم يدم في الوزارة سوى تسعة أشهر، وأعاد شاور للوزارة في

١) وفيات الأعيان: جـ٧ ص١٤٦.

٢) ابن أبي طي: السيرة الصلاحية، نقلا عن الروضتين جـ١ ق٢ ص٤١٨.

٣) ابن الأثير: الكامل جـ٩ ص ١٠٢.

٤) البنداري: سنا البرق الشامي ص ١٩، ابن الأثير: الكامل جـ٩ ص ٨٤ وذكر ابن شداد أن ذلك في سنة ٥٥٨هـ، (النوادر السلطانية ص ٣٦) وقد حقق هذا الاختلاف ابن خلكان وذكر ما يرجح قول ابن الأثير والأصفهاني (وفيات الأعيان جـ٧ ص ١٤٦).

٥) ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٣٦.

٦) ابن خلدون: العبر جـ٥ ص ٢٤٦.

شهر رجب من نفس العام، [1] لكن شاور لم يف بما التزم به لنور الدين بل إنه غدر بأسد الدين وطلب منه الرجوع إلى الشام، فاضطر أسد الدين إلى مغادرة القاهرة واللجوء لبِلْبِيس [2] بنصيحة من ابن أخيه صلاح الدين، [3] وأرسل نوابه لأخذ بعض البلاد، ولما كان شاور يدرك عجزه عن الوقوف في وجه أسد الدين فقد استنجد بالصليبيين وأرسل إلى ملك بيت المقدس يطلب منه المجيء لمصر لمنع سقوطها في يد الزنكيين، ومع أن مملكة بيت المقدس مهددة من قبل نور الدين الذي أراد إشغال الصليبيين عن مصر، فإن ملكها يدرك خطورة سقوط مصر في يد نور الدين وقد أشار إلى ذلك ابن الأثير إذ يقول: " فأرسل شاور إلى الفرنج يستمدهم ويخوفهم من نور الدين، إن ملك مصر وكان الفرنج قد أيقنوا بالهلاك إن تم ملكه لها، فلما أرسل شاور ليطلب منهم أن يساعدوه على إخراج أسد الدين من البلاد جاءهم فرج لم يحتسبوه وسارعوا إلى تلبية دعوته ونصرته وطمعوا في تلك الديار المصرية، وكان قد بذل لهم مالا على المسير إليه وتجهزوا وسارعوا، فلما بلغ نور الدين ذلك سار بعساكره إلى أطراف بلادهم ليمتنعوا عن السير فلم يمنعهم ذلك لعلمهم أن الخطر في مقامهم إذا ملك أسد الدين مصر أشد " [4] ويعلق ابن واصل على ذلك بقوله: " وعلموا أنه إن ملكها نور الدين رحمه الله واستضافها إلى البلاد الشامية، لم يبق لهم بالبيت المقدس والشام مقام، وأنه يستأصلهم وتصير بلادهم في وسط بلاده " [5] ولا شك أن هذا يؤكد ما ذكر أثناء الحديث عن دوافع الحملة من أهمية وضع مصر وخطورته على حركة الجهاد الإسلامي في تلك الحقبة وهذا ما تنبه له ابن الأثير وأدركه.

ومع قوة الجيش الصليبي الذي وصل إلى مصر فإنه لم يستطع القضاء على الحملة الزنكية التي تحصنت في بلبيس

---

١) عمارة اليمني: النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية ص ٧٣، صححه هرتويغ درنبرغ، شالون ١٨٩٧م، أبو الفدا: المختصر في أخبار البشر جـ٣ ص ٤١، دار المعرفة للطباعة، بيروت، ابن كثير: البداية والنهاية جـ١٢ ص ٢٤٨.

٢) بلبيس: بكسر الباءين وسكون اللام مدينة على طريق الشام تبعد عن الفسطاط عشرة فراسخ. (ياقوت: معجم البلدان جـ١ ٤٧٩).

٣) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ٥ ص ٣٤٧.

٤) الكامل: جـ٩ ص ٨٥، والمقريزي: اتعاظ الحنفا جـ٣ ص ٢٧٦.

٥) مفرج الكروب جـ١ ص ١٤٩.

وانتهى الحصار الذي دام ثلاثة أشهر بصلح بين الجانبين عاد على أثره أسد الدين بحملته إلى الشام.

ومما لا شك فيه أن لجهود نور الدين أثر كبير على عقد هذا الاتفاق ذلك أنه ما إن علم بحصار جيشه في بلبيس حتى أخذ يهاجم المدن والقلاع الصليبية فاستولى على حارم وهاجم بانياس [١] مما كان له عظيم الأثر في نفوس الصليبيين وبخاصة حينما أرسل إليهم نور الدين بأعلام من هزمهم من الفرنج فنشرت على أسوار بلبيس فخشي الصليبيون على بلادهم وسعوا للصلح [٢] .

لقد تمخضت هذه الحملة عن نتائج مهمة أولها إعادة شاور إلى منصب الوزارة ، ولا شك أن عودته قد أدت إلى استمرار الحالة السيئة للبلاد المصرية لما عرف عنه من سوء سيرة واستغلال للناس واستهانة بهم، [٣] وهذا أدى بدوره إلى استمرار التدخل الخارجي في شؤون تلك البلاد.

ولا شك أنه بهذه الحملة تكونت لدى أسد الدين صورة واضحة عن الوضع في مصر نقلها بدوره إلى نور الدين وهي صورة سيئة لخصها ابن شداد في قوله: " أنها بلاد بغير رجال تمشي الأمور فيها بمجرد الإيهام والمحال " [٤] وهو يقصد بالتأكيد دولة الفاطميين لا شعب مصر الذي أثبت دوره المهم في الجهاد الإسلامي بعد زوال هذه الدولة.

ولقد عاد أسد الدين إلى الشام وهو يدرك سهولة إسقاط الخلافة الفاطمية وأهمية ضم مصر للجبهة الإسلامية، لذا ظل يتحدث بقصدها ولديه حرص عظيم لتحقيق ذلك، [٥] ويلح على نور الدين كل وقت لإعادته إليها، بل إنه قضى الفترة الواقعة بين

---

١) أبو الفداء: المختصر جـ٣ ص ٤١، الذهبي: دول الإسلام جـ٢ ص ٧٣. تحقيق فهيم شلتوت ومحمد مصطفى إبراهيم – ١٩٧٤م القاهرة.

٢) ابن أبي طي: السيرة الصلاحية، نقلا عن الروضتين جـ١ ق٢ ص٤٢٢.

٣) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ٥ ص ٣٤٨.

٤) النوادر السلطانية ص ٣٦.

٥) ابن الأثير: الكامل جـ٩ ص ٩٥، الباهر ص ١٣٢.

الحملتين الأولى والثانية " بالشام مدبرا لأمره، مفكرا في كيفية رجوعه إلى البلاد المصرية محدثا بذلك نفسه مقررا لقواعد ذلك مع الملك العادل نور الدين رحمه الله " [١] وتذكر المصادر التاريخية أن هذا الأمر نما إلى سمع شاور في مصر فخاف على نفسه وبخاصة أنه يعرف مقدار حنق شيركوه عليه لغدره به وعدم وفائه بما وعده به وأصبح يتوقع الهجوم على مصر من قبل الزنكيين في كل لحظة مما دفعه إلى اللجوء للقوى الصليبية في الشام يستنجد بهم ويطلب منهم المساعدة، [٢] ولم يكن نور الدين أو أسد الدين ليسكتا عن هذا الأمر بل أعدا العدة لحملة أخرى تتوجه إلى مصر لإنقاذها من الوقوع في أيدي الصليبيين حتى أن الأمر أصبح في حقيقته سباقا بين الزنكيين والصليبيين على مصر، ولم يكن نور الدين مترددًا هذه المرة لأن أسد الدين " أخبره بالأحوال، وأعلمه بضعف ديار مصر، ورغبه فيها وشوقه إلى ملكها فرغب فيها نور الدين وأمره بتجنيد الأجناد واستخدام الرجال " [٣] .

الحملة الثانية:

وفي ربيع الأول من عام ٥٦٢هـ سار أسد الدين شيركوه إلى مصر على رأس حملة زنكية ومعه مجموعة من الأمراء وابن أخيه صلاح الدين يوسف الذي ألزمه نور الدين بالسير مع كراهته ذلك، [٤] وتوافق وصول الحملة الزنكية مع وصول الصليبيين بقيادة الملك عموري ملك بيت المقدس وقد استقبلهم شاور وعسكر معهم في بلبيس استعدادا لملاقاة أسد الدين، غير أن أسد الدين عرف بهذا فسلك طريقا آخر حيث اتجه نحو الجنوب وأخذ يشن الغارات ويستدرج الفرنج إلى صعيد مصر [٥] ولقد كان أسد الدين يقصد باتجاهه صوب الجنوب الحصول على مساعدة المصريين الناقمين

---

١) ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٣٧.

٢) ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٣٧، ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٧ ص ١٤٧.

٣) ابن أبي طي: السيرة الصلاحية، عن الروضتين جـ١ ق٢ ص٤٢٤.

٤) ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٣٧، ابن الأثير: الباهر ص ١٣٢ ويذكر ابن الأثير أن مسير أسد الدين كان في شهر ربيع الآخر.

٥) يحيى بن أبي طي: السيرة الصلاحية، عن الروضتين جـ١ ق٢ ص ٤٢٥.

على شاور حيث تتركز المعارضة في جنوب مصر وشمالها، وقد ذكرت المصادر انضمام كثير من هذه الفئات إليه وإمدادها له بالسلاح والأموال [1] وفي هذه الظروف السيئة بالنسبة لمصر يسجل التاريخ موقفا مشرفا لأسد الدين حيث يذكر ابن أبي طي أنه أرسل لشاور رسولا يدعوه فيه إلى الاتفاق والاتحاد ضد الفرنج للقضاء عليهم وتخليص مصر من شرهم وأوضح له أن ذلك أيضًا سيضعف موقفهم في الشام ويمهد لإزالتهم منه، وفي مقابل هذا العرض يتعهد لشاور بترك أمور مصر بعد ذلك له ويوضح له عدم طمعه فيها، لكن شاور آثر التحالف مع الصليبيين ورد على أسد الدين قائلا: إن هؤلاء هم الفرج وليسوا الفرنج كما يقول وقتل الرسول وأخبر الفرنج بفحوى هذه الرسالة وتعاهد معهم على قتال أسد الدين [2] فكان لا بد من الحرب، وبالبابين [3] في صعيد مصر حدثت معركة غير متكافئة بين عشرات الألوف من الفرنج وجند شاور، وبين ألفي فارس هم رجال الحملة الزنكية، ولجأ أسد الدين الذي اشتهر بالشجاعة والحنكة العسكرية للحيلة واستطاع تحقيق نصر عظيم على هذا التحالف، وأبلى ابن أخيه يوسف بلاءً حسنا في هذه المعركة التي تعد أول تجربة عسكرية له ضد الصليبيين [4] .

لقد أسفرت هذه المعركة عن نتائج مهمة بالنسبة لأسد الدين فقد انفتح الطريق أمامه إلى الإسكندرية حيث سار إليها يجبي في طريقه الأموال ويستميل الرجال، وفتحت الإسكندرية أبوابها لأسد الدين واستناب عليها ابن أخيه ثم عاد إلى الصعيد حيث ملكه وجبى أمواله وأقام به حتى رمضان من عام ٥٦٢هـــ، [5] وقد استغل الصليبيون انشغاله في الصعيد فهاجموا الإسكندرية وحاصروا صلاح الدين وضيقوا عليه الخناق فاستنجد بعمه، ولما علم الصليبيون بذلك عرضوا الصلح على أسد الدين

---

١) المصدر السابق ص ٤٢٥، ٤٢٦.

٢) المصدر السابق ص ٤٢٥.

٣) البابين: قرية كانت تقع جنوب مدينة المنيا. (ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٣٧ هامش ٢).

٤) ابن الأثير: الباهر ص ١٣٢، ١٣٣، ابن واصل: مفرج الكروب جـــ١ ص ١٥٠.

٥) ابن الأثير: الكامل جـــ٩ ص ٩٨، ٩٩، ابن واصل: مفرج الكروب جـــ١ ص ١٥١.

فرضي بذلك وكان من بنود الصلح: [1] .

١ – أن يدفع شاور لأسد الدين جميع ما خسره في هذه الحملة، ومقداره خمسين ألف دينار عدا ما جباه هو من البلاد.

٢ – أن لا يقيم الفرنج في مصر ولا يتملكوا بلدا واحدا.

٣ – أن يعود أسد الدين ورجاله ويسلموا الإسكندرية للمصريين.

٤ – أن يعطي ملك الفرنج لصلاح الدين مراكب يحمل عليها الضعفاء من أصحابه.

وعاد أسد الدين بعد ذلك للشام حيث وصل دمشق في شهر ذي القعدة.

ولقد نقض شاور والصليبيون بعض بنود هذا الصلح حيث تذكر المصادر أن الصليبين طلبوا من شاور أن يكون لهم شحنة بالقاهرة وتكون أبوابها بأيدي فرسانهم وأن يدفع لهم مائة ألف دينار كل سنة، وكان هدفهم ضمان عدم عودة أسد الدين على غفلة منهم [2] .

ولقد تمخضت هذه الحملة عن نتائج مهمة بالنسبة لمصر وبالنسبة للأيوبيين، فلقد سلمت مصر من الوقوع في يد الصليبين وإن كان الصليبيون قد حصلوا على بعض الامتيازات إلا أنها لم تكن في مستوى طموحات ملك القدس، ولا شك أن وجود هذا المنافس القوي لهم والمتمثل في الزنكيين قد حال دون تحقيق رغبتهم تلك.

أما بالنسبة للأيوبيين فقد كانت هذه الحملة رصيدا عظيما لهم يضاف إلى جهودهم في الكفاح ضد الصليبيين في الشام، كما أن صلاح الدين قد برز كقائد شجاع في معركة البابين وفي حصار الإسكندرية ونجح في هذه التجربة المبكرة نجاحا كبيرا، وقد ازدادت معرفة بني أيوب بمصر وخبروا طرقها ومدنها وتعرفوا على أهلها وجندها فازدادت الرغبة لديهم في تملكها وبخاصة أسد الدين شيركوه الذي خرج منها " وفي

---

١) ابن أبي طي: نفس المصدر ص ٤٢٧، ابن الأثير: الكامل ج ٩ ص ٩٩، وابن واصل: مفرج الكروب جـ ١ ص ١٥٢.

٢) المقريزي: اتعاظ الحنفا جـ ٣ ص ٢٨٧، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ ٥ ص ٣٤٩.

قلبه الداء الدوي منها لأنه شاهدها وشاهد مغلاتها فوجدها أمرا عظيما " [1] .

الحملة الثالثة:

على الرغم من الجهود التي بذلها نور الدين لإقناع أسد الدين بترك التفكير بمصر والسلو عنها [2] فإنه لم يستطع ثنيه عن العزم على ضمها لأملاك الدولة الزنكية والقضاء على الوزير شاور، بل لقد أصبح أسد الدين وربما آل أيوب جميعا هم المحرضين لنور الدين ضد شاور والفاطميين وأخذوا يتحينون الفرصة للانقضاض على مصر مرة أخرى، وقد أدرك شاور هذا الأمر فنجده يراسل نور الدين في ذلك ويعده بحمل مقرر كل سنة من أموال مصر إن هو صرف همة أسد الدين ومنعه من العودة إلى مصر، ويورد لنا ابن أبي طي كتابا من شاور لنور الدين بهذا الخصوص يصانعه ويهادنه ويحلف له بالولاء والطاعة ويرفق معه هدية سنية [3] .

على أن الفرصة السانحة قد أتت للأيوبيين سنة ٥٦٤هـــ وذلك حينما هاجم الصليبيون مصر بقيادة عموري ملك بيت المقدس، وذلك أن الحامية الصليبية في القاهرة قد هونت أمر مصر وأغرت عموري بمهاجمتها والاستيلاء عليها كما أن الطوائف الصليبية في الشام هي الأخرى مارست الضغط عليه لضم مصر [4] ونفذ عموري هذا المخطط واستطاع الوصول للقاهرة والاستيلاء على ما في طريقه وأصبح الخليفة الفاطمي والوزير شاور محاصرين في القاهرة ولا تدل الظروف المحيطة بهما على أي أمل في صد هذه الهجمة الصليبية، وبخاصة بعد ما حصل من القتل والنهب والسلب من قبل الصليبيين ضد المسلمين، وإزاء ذلك اتصل شاور بالخليفة العاضد وشرح له الأوضاع وأشار عليه بطلب النجدة من نور الدين [5] ولعله لجأ إلى ذلك لأنه

١) ابن أبي طي: نفس المصدر ص ٤٢٨.

٢) الفتح البنداري: سنا البرق الشامي ص ٢٤.

٣) ابن أبي طي: نفس المصدر ص ٤٢٩.

٤) ابن الأثير: الباهر ص ١٣٧، سعيد عاشور: الحركة الصليبية جـــ ٢ ص ٦٧٤.

٥) ابن أبي طي: نفس المصدر ص ٤٣٢.

يدرك أن نور الدين لم يعد يثق به ولا بوعوده بعد غدره برجال حملته الأولى والثانية، ولما كان الخطر جسيما فلعل نور الدين يستجيب لطلب الخليفة، واستجاب الخليفة لمشورة شاور وأرسل يطلب النجدة من نور الدين وقد أرفق بالكتب شعور نسائه وقال لنور الدين: " هذه شعور نسائي من قصري يستغثن بك لتنقذهن من الفرنج " [1] وقد اهتم نور الدين بهذا الأمر وشرع في تجهيز النجدة لمصر، والحقيقة أنه قد استجد في هذه الحملة أمران مهمان:

فالأول: هو اتصال الخليفة الفاطمي بأسد الدين مباشرة وطلبه منه السير حيث يذكر ابن الأثير أنه قد وصلت كتب لأسد الدين من المصريين مما دفعه للاستعداد قبل وصول الأوامر له من نور الدين [2] .

أما الأمر الثاني: فهو حصول اتفاق بين نور الدين والخليفة العاضد نفسه حيث إن الخليفة وعد نور الدين بثلث خراج مصر وأن يقيم شيركوه في مصر بعسكره ويتحمل الخليفة إقطاعهم [3] .

إن هذا بلا شك يعني تطورا مهما في العلاقة بين هذه الأطراف، فآل أيوب وعلى رأسهم أسد الدين أصبحوا هم المؤهلين في نظر الفاطميين لتولي مهمة حماية مصر وطرد الصليبيين و لم يعد هذا هو رأي نور الدين فقط، كما أن عقد الاتفاق مع الخليفة نفسه يعطيه أهمية عظيمة تجعل من الصعب على الوزير شاور التنصل منه والغدر بأسد الدين مرة أخرى بحيث إن هذه الظروف تشير إلى أن هذه الحملة ستكون هي الحملة الحاسمة التي سيتقرر بها مصير الخليفة ووزيره وهو ما حدث فعلا بعد ذلك.

أمر نور الدين قائده أسد الدين بالمسير إلى مصر وهيأ له من أسباب النصر الشيء الكثير فقد أعطاه الحرية في اختيار رجال حملته من خيرة جند نور الدين، فاختار من العسكر ألفي فارس وضم إليهم ستة آلاف فارس من التركمان كما استعان بمجموعة

١) ابن الأثير: الباهر ص ١٣٨، أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٣٩٢.

٢) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٠٠.

٣) ابن الأثير: الباهر ص ١٣٨، ١٣٩، ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٥٥.

من أمراء نور الدين ومماليكه وجهزه بالأموال والأسلحة والدواب ومنح كل رجل في الحملة مبلغًا من المال [1] مما يدل على اهتمام نور الدين بهذه الحملة وتصميمه على إنقاذ مصر من الصليبيين وضمها للجبهة الإسلامية، وقد حرص نور الدين على مشاركة صلاح الدين في هذه الحملة لما علمه من أخباره في الحملات السابقة، وكان صلاح الدين يكره المشاركة والسير إلى مصر فعزم عليه نور الدين وأكرهه على ذلك، ويعلق ابن الأثير على ذلك بقوله: " أحب نور الدين مسير صلاح الدين وفيه ذهاب بيته، وكره صلاح الدين المسير وفيه سعادته وملكه " [2] أما ابن شداد فينقل عن صلاح الدين قوله: " كنت أكره الناس للخروج في هذه الدفعة وما خرجت مع عمي باختياري " وهذا كما يقول ابن شداد معنى الآية الكريمة: ﴿ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًۭٔا وَهُوَ خَيْرٌۭ لَّكُمْ ﴾ [3] الآية.

ويذكر ابن كثير " أن صلاح الدين لم يكن منشرحا لخروجه هذا بل كارها له وقد قال اللّه تعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَـٰلِكَ ٱلْمُلْكِ ﴾ [4] الآية.

سار أسد الدين إلى مصر منتصف ربيع الأول عام ٥٦٤هـــ وعلم الفرنج بمقدمه ورأى ملكهم أنه لا قبل له بمواجهته وبخاصة أن المصريين وعلى رأسهم شاور والخليفة معه ضدهم، واتفق مع قادته على الانسحاب من مصر مكتفيًا بما حصل عليه من الغنائم والأسرى، [5] على أن ابن أبي طي يذكر أن انسحابهم كان بموجب اتفاق بينهم وبين شاور الوزير الفاطمي الذي نصحهم بالعودة لبلادهم، [6] كما أن ابن تغري بردي يذكر أنه بموجب هذا الاتفاق فقد دفع شاور لملك الفرنج مائة ألف دينار [7] .

---

١) ابن الأثير: الكامل جـــ ٩ ص ١٠٠، ابن كثير: البداية والنهاية جـــ ١٢ ص ٢٥٥. المقريزي: اتعاظ الحنفا جـــ ٢ ص ٢٩٤.

٢) الباهر: ص ١٠١.

٣) سورة البقرة /٢١٦. ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٣٩.

٤) سورة آل عمران /٢٦. البداية والنهاية: جـــ ١٥ ص ٢٥٥، ٢٥٦.

٥) ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٣٩، ابن الأثير: الباهر ص١٣٩.

٦) السيرة الصلاحية: ص ٤٣٥ من كتاب الروضتين لأبي شامة.

٧) النجوم الزاهرة: جـــ ٥ ص ٣٥٠.

ومهما يكن السبب فإن الطريق قد انفتح لأسد الدين الذي دخل القاهرة يوم الأربعاء السابع من ربيع الآخر سنة ٥٦٤هـ فتلقاه الخليفة العاضد وخلع عليه خلعا كثيرة وأعطاه هدايا عظيمة وأجريت عليه وعلى عساكره الجرايات الكثيرة والإقامات الوافرة، (١) وفي يوم الجمعة التاسع من ربيع الآخر حضر أسد الدين إلى الإيوان وجلس إلى جانب العاضد، كما أن الوزير شاور أظهر له ودا كثيرًا (٢) لما رأى من قوته وميل العاضد نحوه، ويصور لنا بهاء الدين بن شداد الوضع العام فيقول: " وأقام أسد الدين بها – أي القاهرة – يتردد إليه شاور في الأحيان وكان وعدهم بمال في مقابلة ما خسروه من النفقة، فلم يوصل إليهم شيئًا، وعلقت مخاليب أسد الدين في البلاد، وعلموا أن الإفرنج متى وجدوا فرصة أخذوا البلاد، وأن ترددهم إليها في كل وقت لا يفيد، وأن شاور يلعب بهم تارة، وبالإفرنج تارة أخرى وملاكها كانوا على البدعة المشهورة عنهم، وعلموا أنه لا سبيل إلى الاستيلاء على البلاد مع بقاء شاور، فأجمعوا أمرهم على قبضه إن خرج إليهم " (٣) ولقد أدرك الوزير شاور هذا الأمر وأن طموح أسد الدين لن يتوقف عند هذا الحد فاهتمامه بمصر وتتابع حملاته نحوها لا يدل على أنه سيتركها في هذه المرة ففكر في التخلص منه قبل أن يفعلها هو وأصبح الأمر سباق بين الاثنين أيهما يقتل صاحبه أولاً سيفوز بوزارة مصر ومن ثم يحكمها، ويصرح المؤرخ ابن الأثير بعزم شاور على قتل أسد الدين ويذكر أن ابنه الكامل قد ثناه عن هذا العزم خوفا من الفرنج، (٤) وفي المقابل فقد بدأ أمراء الحملة النورية التخطيط للقبض على شاور لمماطلته وعدم دفعه ما اتفق عليه وقد نفذ هذه العملية صلاح الدين الأيوبي حيث أقدم على شاور وقبض عليه وأحضره إلى عمه أسد الدين، فلما علم العاضد بذلك أصدر أمرا بقتله ونفذ الأمر في السابع عشر من ربيع الآخر، (٥) وبذلك تخلص

---

١) ابن أبي طي: المصدر السابق ص ٤٣٥، ابن الأثير: الباهر ص ١٣٩.

٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٧ ص ١٥٠.

٣) النوادر السلطانية ص ٣٩.

٤) الكامل جـ ٩ ص ١٠١، ابن واصل: مفرج الكروب جـ ١ ص ١٦١.

٥) الفقيه عمارة اليمني: النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية ص ٨٠، ٨١، ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٤٠، ابن الأثير: الباهر ص ١٤٠، ابن خلكان: جـ ٢ ص ٤٤٨.

أسد الدين من العقبة الكئود التي حالت دون تحقيق حلمه في ضم مصر والتحكم في خلافتها، وتخلصت مصر من ذلك الوزير الذي سفك الدماء وأكثر القتل حيث كانت الرقاب تضرب بين يديه في دار الوزارة ثم تسحب خارج الدار (١) .

تولي أسد الدين الوزارة:

لم يتردد الخليفة العاضد في تولية أسد الدين شيركوه وزارة الخلافة الفاطمية حيث تجمع المصادر على أنه خلع عليه وقلده الوزارة ولقبه بالملك المنصور أمير الجيوش وأصدر منشورا بذلك قرئ على رءوس الأشهاد واستولى أسد الدين على دار الوزارة وذلك في يوم الأربعاء السابع عشر من ربيع الآخر عام ٥٦٤ هـ (٢) .

على أن ابن أبي طي الحلبي يذكر أن تولي أسد الدين الوزارة قد أغضب سيده نور الدين وأنه كره وصوله إلى هذا المنصب، بل إنه يذكر عدم سعادة نور الدين بما حصل في مصر وسعيه لدى العاضد بإرجاع أسد الدين للشام، (٣) وناقش هذا الرأي المؤرخ أبو شامة فشكك في زعم ابن أبي طي، وإن صح هذا الزعم فمرده هو خوف نور الدين على أسد الدين من أن يميل إلى القوم ومذهبهم وأن يفسد جنده عليه بسبب ذلك، (٤) وأما طلبه من العاضد إرجاع أسد الدين فلأنه كان في أمس الحاجة إليه في حربه ضد الصليبيين وقد أوضح ذلك نور الدين في رسالته للعاضد حيث يقول: " وقد افتقر العبد إلى بعثته، وأعوز عسكره يمن نقيبته، واشتد حزب الضلال على المسلمين لغيبته، لأنه ما زال يرمي شياطين الضلال بشهابه الثاقب، ويصمي معقل الشرك بسهمه النافذ الصائب " (٥) .

---

١) عمارة اليمني: النكت العصرية ص ٨٧.

٢) ابن الأثير: الباهر ص ١٤٠، ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٤٠، ابن واصل: مفرج الكروب جـ ١ ص ١٦٤، ١٦٥، ابن أيبك الصفدي: الوافي بالوفيات جـ ١٦ ص ٩٧، ١٤٠٢ هـ، وقد أورد القلقشندي المنشور الصادر من الخليفة العاضد لأسد الدين بتولي الوزارة كاملا، صبح الأعشى جـ ١٠ ص ٨٠.

٣) السيرة الصلاحية: ص ٤٣٧.

٤) الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٤٧٣.

٥) ابن أبي طي: نفس المصدر ص ٤٣٧.

أما سياسة أسد الدين في الوزارة فإنه نتيجة لقصر مدة وزارته فلم يغير شيئًا من تنظيماتها، وأبقى أصحاب الوظائف على قواعدهم وأمورهم [1] بحيث إن وزارته لم يكن لها أثر يذكر على الخلافة الفاطمية.

وفي يوم الثاني والعشرين من جمادى الآخرة من سنة ٥٦٤هـ مات أسد الدين شيركوه بعد شهرين وأيام من توليه الوزارة [2] .

وقد وصفه ابن أبي طي فقال: " كان شجاعا، بارعا، قويا، جلدا في ذات اللّه شديدا على الكفار وطأته، عظيمة في ذات اللّه صولته، عفيفا، دينا، كثير الخير، وكان يحب أهل الدين والعلم، كثير الإيثار " [3] .

وزارة صلاح الدين الأيوبي:

شغر منصب الوزارة بعد وفاة أسد الدين وكان لا بد من تولي أحد رجال الحملة هذا المنصب حتى لا تضيع كل الجهود التي بذلت لتحقيق هذا الغرض، وقد وقع اختلاف بين كبار القواد في الحملة الزنكية وبدأ التنافس بينهم للفوز بهذا المنصب، وبرز مجموعة من هؤلاء الأمراء وهم: عين الدولة الياروقي، وشهاب الدين محمود الحارمي خال صلاح الدين، وسيف الدين علي بن أحمد الهكاري حفيد صاحب قلاع الهكارية، [4] ولكن صلاح الدين الأيوبي فاز بهذا المنصب حيث أرسل إليه الخليفة العاضد وأمره بالحضور فخلع عليه خلعة الوزارة وولاه الأمر بعد عمه في الخامس والعشرين من جمادى الآخرة سنة ٥٦٤ هـ [5] وقد اختلفت آراء المؤرخين في سبب اختيار العاضد لصلاح الدين :

---

١) المصدر السابق: ص٤٣٨.

٢) ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٤٠، الصفدي: الوافي بالوفيات جـ ١٦ ص ٢١٥.

٣) السيرة الصلاحية: ص ٤٣٨.

٤) الهكارية: بالفتح وتشديد الكاف بلدة وناحية وقرى فوق الموصل يسكنها أكراد يقال لهم الهكارية (ياقوت: معجم البلدان جـ ٥ ص ٤٠٨).

٥) ابن أبي طي: السيرة الصلاحية ص ٤٣٩، ابن الأثير: الباهر ص ١٤١، ١٤٢.

فابن الأثير يعزو ذلك إلى ضعف صلاح الدين، حيث يقول: " وكان الذي حمل العاضد على ذلك ضعف صلاح الدين " [1] في حين يناقض ابن أبي طي هذا الرأي ويجعل السبب هو شجاعة صلاح الدين وحسن تدبيره " كان صلاح الدين قد وقع من العاضد بموقع، وأعجبه عقله، وسداد رأيه، وشجاعته، وإقدامه على شاور في موكبه " [2] ولعل كلام ابن أبي طي أقرب إلى الحقيقة والواقع مما ذكره ابن الأثير، وذلك أن تاريخ صلاح الدين واشتراكه في الحروب مع عمه في معركة البابين وفي حصار الإسكندرية وما أظهره فيه من شجاعة وفروسية تدحض رأي ابن الأثير السابق.

والحقيقة أن الخليفة العاضد لم يكن – كحال الخلفاء الفاطميين المتأخرين قبله – له خيار في تعيين وزيره ومن ثم فإن اختيار صلاح الدين إنما جاء عن طريق رجال الحملة الزنكية ووافق عليه الخليفة، وتشير المصادر إلى الدور الكبير الذي قام به الفقيه عيسى الهكاري [3] في سبيل تولية صلاح الدين للوزارة، ذلك أنه سعى لكل واحد من المتنافسين وأقنعه بالتنازل لصلاح الدين وخوفه من منافسيه أو أغراه بزيادة الإقطاع، فرضي الجميع ما عدا عين الدولة الياروقي الذي امتنع وعاد إلى نور الدين في الشام فأنكر عليه فراق صلاح الدين، [4] مما يشير أيضًا إلى رضا نور الدين عن تولي صلاح الدين للوزارة.

والواقع أن اختيار صلاح الدين كان هو الوضع الصحيح وهو أحق الأمراء بها لقرابته من أسد الدين أولاً، ثم لمواقفه المشرفة معه ضد الصليبيين وضد شاور وقد كان مقدم عسكره وقائد القلب في معركة البابين وقائد الجيش الذي ظل في الإسكندرية، فكل هذه مؤهلات قوية لتوليه هذه المنصب، ولا شك أنه لم يجد معارضة من قبل

١) الباهر: ص ١٤٢، والكامل: جـ ٩ ص ١٠٢.

٢) السيرة الصلاحية: ص ٤٣٩.

٣) عيسى الهكاري: أبو محمد ينتسب للحسن بن علي بن أبي طالب رضي اللَّه عنهما اشتغل بالفقه في حلب ثم اتصل بأسد الدين فصار إمامه وصحبه إلى مصر ثم لازم صلاح الدين إلى أن توفي في ذي القعدة سنة ٥٨٥هـ (ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٤٩٧).

٤) ابن الأثير: الباهر ص ١٤٢، ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٤٩٧، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ ٦ ص ١٧.

المصريين ورجال الخلافة الفاطمية لعدم وجود شخصية قوية من بينهم تستطيع منافسته، كما أن المعارضة الموجودة بين رجال الحملة الزنكية قد انتهت لأن أغلب أولئك المنافسين على صلة قرابة قوية بصلاح الدين إما من ناحية الرحم أو من ناحية النسب، كما أن الياروقي وهو أقوى المنافسين قد عاد إلى الشام كما تقدم.

وقد أصدر الخليفة العاضد آخر منشور للخلافة الفاطمية يولي صلاح الدين الوزارة في مصر [١] وقرئ المنشور بين يدي صلاح الدين يوم جلوسه في دار الوزارة ولقبه العاضد بالناصر، [٢] وباستقراء نصوص هذا المنشور نجد أن الخليفة العاضد قد فوض لصلاح الدين حكم الدولة الفاطمية فهو قد قلده تدبير مملكته والقيام بخدمته والاضطلاع بشئون الوزارة، كما جعله مقدما للجيوش ومسئولا عن الجهاد، وحكمه في القضاء والدعاة كما أسند إليه إدارة مالية الدولة وسياسة الرعية، [٣] فأصبح بذلك هو الرجل الأول في الدولة المتصرف في شئونها ورجالها.

وقد سار صلاح الدين في الوزارة سيرة حسنة رغم أنه كان يمثل جهتين متعارضتين فهو وزير للخليفة العاضد الشيعي، كما أنه نائب لنور الدين السلطان السني ولكنه استطاع انتهاج سياسة ترضي نور الدين ولا تغضب الخليفة العاضد، [٤] واستمال صلاح الدين قلوب الناس فبذل الأموال وملك الرجال وهانت الدنيا في عينيه فتعلقت به الرعية وأحبه الجميع، فكان الخليفة يميل إليه كثيرًا وحكمه في ماله وبلاده، كما أن نور الدين كان يحترمه ويلقبه في المكاتبة بالأمير الإسفهلار [٥] ويوصي أمراءه ورجاله باحترامه وإجلاله [٦] .

---

١) أورد العماد الأصفهاني فقرات من المنشور ونقلها عنه أبو شامة: الروضتين جـــ ١ ق ٢ ص ٤٠٩، والفتح البنداري: سنا البرق الشامي ص ٤٣.

٢) ابن أبي طي: نفس المصدر ص ٤٣٩.

٣) نص المنشور موجود في القلقشندي: صبح الأعشى جـــ ١٠ ص ٩١ إلى ٩٨.

٤) علي بيومي: قيام الدولة الأيوبية في مصر، ص ١٦٢.

٥) سبق التعريف بهذا اللقب.

٦) ابن الأثير: الباهر ص ١٤٢، ١٤٣، ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٤٠، ابن أبي طي: السيرة الصلاحية ص ٤٤٠.

وقد تحدث بعض المؤرخين عن موقف نور الدين من صلاح الدين بعد توليه الوزارة حيث يؤكدون عدم رضاه عن صلاح الدين وتغيره عليه ومحاولته إعادته من مصر والتضييق عليه بعدم إرسال أهله وإخوانه، [1] ولا شك أن هذا مما نسب إلى نور الدين ولم يصح حيث إنه راسل صلاح الدين واعتبر توليه منصب الوزارة نصرا له ولدولته وتعزيزا لموقفه ضد الصليبيين، وسيأتي مناقشة ذلك إن شاء اللَّه.

وقد مدح الشعراء صلاح الدين وخلدوا صفاته وعدله في شعرهم ومنهم عمارة اليمني الذي مدحه بقصيدة منها:

لـــك الحـــسب البـــاقي علـــى عقـــب الـــدهر   بـــل الـــشرف الراقـــي إلـــى قمـــة النـــسر

كـــذا فليكـــن ســـعي الملـــوك إذا ســـعت   بهـــا الهمـــم العليـــا إلـــى شـــرف الـــذكر

نهـــضتـــم بأعبـــاء الـــوزارة نهـــضـــة   أقلـــتم بهـــا الأقـــدام مـــن زلـــة العثـــر (٢)

وله أيضًا:

يـــا شـــبيه الـــصديق عـــدلا وحـــسنا   وســـميا حكـــاه معنـــى ومغنـــى

هـــذه مـــصـــر يوســـف حـــل فيهـــا   يوســـف مالكـــا ومـــا حـــل ســـجنا

إنمـــا الملـــك والـــوزارة جـــسم   أنـــت روح فيـــه وفـــي اللفـــظ معنـــى (٣)

وقال أيضًا:

تـــركت قلـــوب المـــشركين خوانقـــا   وبـــات لـــواء النـــصر فوقـــك يخفـــق

ســـمت بـــصلاح الـــدين ملـــة أحمـــد   وطائرهـــا فـــوق الـــسماك محلـــق (٤)

العقبات التي واجهت صلاح الدين في الوزارة:

أشرنا في أسباب الحملات الزنكية على مصر إلى أن من أهم تلك الأسباب الرغبة في إسقاط الخلافة الفاطمية الشيعية، ومن هنا فإن على صلاح الدين أن يعمل من

---

١) ابن أبي طي: نفس المصدر ص ٤٤١، علي بيومي: قيام الدولة الأيوبية ص ١٥٦.

٢) ديوان عمارة اليمني ص٢٧٠، مطبوع مع كتاب النكت العصرية.

٣) أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٤١٣، ٤١٤.

٤) الديوان: ص ٣٠٠.

أجل تحقيق هذا الهدف، على أن صلاح الدين وقد عرف حالة الدولة وطبيعة مصر بدأ العمل بطريقة هادئة وسياسة بارعة وخطوات مدروسة تؤدي في النهاية إلى سقوط هذه الدولة.

لذا نراه يقوم بعد توليه الوزارة بالقبض على أمراء الدولة وإقامة أصحابه عوضهم، وأخذ يغدق على أعوانه ويمنحهم الإقطاعات، ويضيق على حاشية الخلافة ويمنع عنهم الأموال، " فلم يزل أمره في ازدياد وأمر العاضد في نقصان " [١] ومن الطبيعي أن يستاء رجال القصر الفاطمي من هذا التدبير ويفكروا في التخلص من صلاح الدين بعد أن أصبح يمثل خطرا عليهم وعلى دولتهم وكان أبرز هؤلاء الرجال في ذلك الوقت جوهر الملقب بمؤتمن الخلافة [٢] الذي بدأ في تدبير حركة ضد صلاح الدين يستعين فيها بالصليبيين ليهاجموا مصر من الخارج ويثور هو في الداخل، ولقد كانت هذه الحركة من العقبات الخطيرة التي كادت تودي بآل أيوب لولا عناية اللّه وفطنة صلاح الدين الذي علم بهذه الاتصالات حينما قبض رجاله على رسول من مؤتمن الخلافة يحمل رسالة للصليبيين، ورغم ذلك فقد أبقى هذا الأمر سرا حتى ينفرد بجوهر ويقبض عليه منفردا لعلمه بكثرة أعوانه من الجند السودان، [٣] وقد كانت هذه سياسة اتبعها صلاح الدين مع كل الخارجين عليه يمهلهم حتى تتكشف له أسرارهم ويعلم كل المشتركين معهم ثم ينفرد بهم وهم آمنين.

وقد قبض بعد ذلك على مؤتمن الخلافة في ذي القعدة سنة ٥٦٤ هـ وقتل من حينه فتخلص صلاح الدين بذلك من العقبة الأولى التي واجهته [٤] .

١) المقريزي: المواعظ والاعتبار جـ ٢ ص ٢، وجـ ١ ص ٢٨٥.

٢) عبد خصي أسود كان من الأستاذين المحنكين له الأمر والنهي في قصر الخليفة العاضد (المقريزي: اتعاظ الحنفا جـ ٣ ص ٣٠٧ هامش " ٣ ").

٣) المقريزي: المواعظ والاعتبار جـ ٢ ص ٢، ويذكر أن الرجل كان يحمل الرسالة وقد خبئت في نعلين جديدين بينما كان هو رث الثياب فاستراب منه أصحاب صلاح الدين وقبضوا عليه.

٤) ابن واصل: مفرج الكروب جـ ١ ص ١٧٦، ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٥٨، المقريزي: اتعاظ الحنفا جـ ٣ ص ٣١٢.

على أن الخطر لم ينته بزوال جوهر، ذلك أن أعوانه من السودان قد ثاروا لمقتله وانضم إليهم عدد كبير من العامة والأمراء حتى زاد عددهم على خمسين ألفا، والتقى بهم صلاح الدين في معركة غير متكافئة من ناحية العدد وكادوا يفتكون به لولا لجوءه إلى الخديعة فأمر بإحراق محلتهم وعلموا بذلك فانهزموا وتتبعهم بجنده حتى أخرجوهم إلى الجيزة، ثم لحق بهم أخوه تورانشاه بن أيوب فقتل منهم مقتلة عظيمة و لم يبق منهم إلا أعداد قليلة، [١] ولقد ساعد موقف الخليفة العاضد من هذه الثورة صلاح الدين ذلك أن الخليفة وقف في أول الأمر مع السودان ظانا أنهم سيظفرون بصلاح الدين، بل إن المصادر تذكر مشاركة رجاله في المعركة حيث كانوا يرمون عساكر صلاح الدين من القصر بالنشاب والحجارة، فلم علم بذلك صلاح الدين أمر رجاله بإحراق المنظرة التي يطل منها الخليفة، فأدرك العاضد قوة مركز صلاح الدين فأمر أحد رجاله بالمناداة في جند صلاح الدين بقوله: " أمير المؤمنين يسلم على شمس الدولة – تورانشاه – ويقول دونكم والعبيد الكلاب أخرجوهم من بلادكم " ولقد أثر هذا على السودان وأدى إلى هزيمتهم [٢] .

لقد سار صلاح الدين بانتصاره هذا خطوات إلى الإمام في الطريق نحو إسقاط الخلافة الفاطمية فقد أضعفت هذه الواقعة الخليفة العاضد وجعلته بلا جند ولا أعوان في حين قوي أمر صلاح الدين وولي أعوانه الوظائف المهمة في الخلافة وجعل بهاء الدين قراقوش [٣] مسئولا عن القصر فلا يجري صغير ولا كبير إلا بأمره، [٤] واستمر في التخلص من بقية العناصر المناوئة له فقضى على حرس الخليفة من الأرمن حتى لا يفعلوا مثل ما فعل السودان [٥] .

---

١) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٠٣، ١٠٤.

٢) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٠٣، أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٤٥٢، المقريزي: المواعظ والاعتبار جـ ٢ ص ٣.

٣) هو أبو سعيد قراقوش بن عبد اللّه الأسدي خادم صلاح الدين وخادم عمه شيركوه له أعمال جليلة في مصر ومواقف مشهورة في الجهاد ضد الصليبيين، توفي في رجب سنة ٥٩٧هـ (ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٩١، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ ٦ ص ١٧٦).

٤) أبو الفدا: المختصر في أخبار البشر جـ ٣ ص ٤٨.

٥) المقريزي: المواعظ والاعتبار جـ ٢ ص ٤٨.

على أن الجزء الآخر من مؤامرة مؤتمن الخلافة والمتمثل في الخطر الصليبي لم ينته بمقتله والقضاء على أعوانه، وذلك أن الصليبيين قد راعهم سقوط مصر في يد صلاح الدين قائد الزنكيين وأدركوا حجم الكارثة بالنسبة لهم لما تمثله مصر من مكانة استراتيجية بموقعها ورجالها وأموالها، ولا شك أنهم يشعرون بخطورة الوضع الجديد حيث إنهم سيصبحون بين منطقتين إسلاميتين تخضعان لسلطة واحدة، و لم يكن هذا الشعور مقصورا على صليبي الشام فقط بل إن النصارى في أوربا شعروا أيضًا بهذا الخطر وبخاصة أن صلاح الدين بدأ يهدد مصالحهم في البحر الأبيض بسيطرته على موانئ مصر الهامة، وقد أدرك المؤرخون المسلمون المعاصرون لصلاح الدين هذا الاتجاه الصليبي. يقول ابن شداد: " ولما علم الفرنج ما جرى من المسلمين وعساكرهم، وما تم للسلطان من استقامة الأمر في الديار المصرية علموا أنه يملك بلادهم ويخرب ديارهم، ويقلع آثارهم لما حدث له من القوة والملك " [1] وهكذا بدأ الملك عموري ملك بيت القدس حملة لتأليب ملوك أوربا ضد صلاح الدين ورجاله فأرسل الرسل إلى ملوك ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وصقلية يستحثهم للقيام بحملة صليبية ينقذون بهم إخوانهم صليبي الشرق، وحيث إن الظروف الداخلية في أوربا لم تسمح للقيام بهذه الحملة فقد اتجه عموري نحو بيزنطة التي أظهرت استجابة طيبة تجاه هذا المشروع، [2] والجدير ذكره أن هذه الاتصالات لم تخف على مؤرخينا في تلك الفترة فهذا ابن الأثير يقول: " وكاتبوا – أي إفرنج الشرق – الفرنج الذين بصقلية والأندلس وغيرها يستمدونهم ويعرفونهم ما تجدد من ملك الأتراك مصر وأنهم خائفون على البيت المقدس منهم فأرسلوا جماعة من القسوس والرهبان يحرضونهم على الحركة " [3] .

وفي صفر سنة ٥٦٥هـ هاجمت السفن البيزنطية ميناء دمياط في حين وصلها عموري عن طريق البر، وما إن علم صلاح الدين بهذه المؤامرة حتى استعد وأرسل النجدات إلى دمياط وشحنها بالعتاد والرجال، وأرسل إلى نور الدين يستنجد به فأرسل

١) النوادر السلطانية ص ٤١.

٢) سعيد عاشور: الحركة الصليبية جـ ٢ ص ٦٨٧، حسن حبشي: نور الدين والصليبيون ص ١٣٤.

٣) الكامل جـ ٩ ص ١٠٥، وانظر: ابن واصل: مفرج الكروب جـ ١ ص ١٨٠.

له المدد، كما أنه أخذ يهاجم المعاقل الصليبية في الشام مما فت في عضد الصليبيين وأدركوا صعوبة تحقيق أحلامهم في هذه المرحلة، وبعد خمسين يوما من الحصار غير المجدي انسحب الصليبيون يجرون أذيال الخيبة [1] فكانوا على حد تعبير ابن الأثير كالنعامة خرجت تريد قرنين فعادت بلا أذنين، [2] ومنذ ذلك الحين أصبح صلاح الدين هو صاحب المبادرة في الجهاد ضد الصليبيين أي أنه تحول إلى موقف الهجوم، ففي سنة ٥٦٦هـ هاجم عسقلان وهزم الفرنج وفتح أيلة [3] فحقق بذلك أول نصر على الصليبيين خارج مصر.

وهكذا خرج صلاح الدين منتصرا على أعدائه في الداخل والخارج وقد عمت سلطته وعلا مركزه وتفرغ للأعمال الأخرى الداخلية التي مهد بها للهدف النهائي وهو إسقاط الخلافة الفاطمية.

* * * *

---

١) ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٤٢، ٤٣، أبو الفداء: المختصر ص ٤٨، ابن كثير: البداية والنهاية: جـ ١٢ ص ٢٦٠، الذهبي: دول الإسلام جـ ٢ ص ٧٨.

٢) الكامل جـ ٩ ص ١٠٥.

٣) ابن خلدون: العبر جـ ٥ ص ٢٨٤.

أعمال صلاح الدين في الوزارة:

إن المتتبع لأعمال صلاح الدين مدة وزارته للخليفة العاضد يدرك أنها كانت تهدف إلى أمرين: إلغاء الخلافة الفاطمية، وإضعاف أو إزالة المذهب الشيعي، وكانت كلها أعمال مهمة يقرب كل واحد منها الهدف النهائي ويسهل تحقيقه، وأظهر صلاح الدين ذكاءً وسياسة في هذا الصدد بحيث لم تحدث هذه الأعمال ردات فعل عنيفة أو ثورات مضادة من رجال الدولة أو أتباع المذهب الشيعي. والواقع أن صلاح الدين قد استفاد كثيرًا من تجارب السلاجقة السنة في العراق في محاربتهم لآل بويه الشيعة، كما استفاد أيضًا من جهود أستاذه نور الدين في محاربة الشيعة في حلب وغيرها من مدن الشام، وكانت تلك السياسات تعتمد على النواحي الفكرية والعقلية أكثر من اعتمادها على القوة والقمع، فالسلاجقة قد أكثروا عن طريق وزرائهم ورجالهم من افتتاح المدارس وإعلاء شأن العلم وإكرام العلماء، كما أن نور الدين قد سار على نفس النهج، فلما جاء صلاح الدين إلى مصر طبق تلك السياسة وسار على نفس المنهج فجاءت أعماله سلمية ومؤثرة في نفس الوقت بحيث لم يمض وقت طويل حتى كان تحقيق الهدف النهائي وهو إعلان زوال الخلافة الفاطمية الشيعية سهلا وميسرا، ولا شك أن صلاح الدين قد استفاد كثيرًا من تلك الامتيازات الإدارية والقيادية التي منحها إياه الخليفة العاضد في منشور توليه الوزارة، كما أنه استفاد أيضًا من دعم ومساندة نور الدين وتلبيته لطلباته في هذا المجال.

لعل من أول الأعمال التي قام بها صلاح الدين استدعاء أهله وأقربائه من الشام إلى مصر وتعيينهم في المناصب المهمة في الدولة ليكونوا عونًا وسندًا له ضد الخلافة الفاطمية وما بقي من أعوانها. وقد أرسل إلى نور الدين يطلب منه أن يسير إليه إخوته، وتردد نور الدين في أول الأمر ولم يستجب لصلاح الدين وكان مبعث ذلك خوفه أن يخالف أحد منهم عليه فتضطرب أحوال مصر ولهذا نراه يوصي تورانشاه بن أيوب أخا صلاح الدين الأكبر قبل سفره لمصر بقوله: " إن كنت تسير إلى مصر وتنظر إلى أخيك أنه يوسف الذي كان يقوم في خدمتك وأنت قاعد فلا تسر فإنك تفسد

البلاد وأحضرك حينئذ وأعاقبك بما تستحقه، وإن كنت تنظر إليه أنه صاحب مصر وقائم فيها مقامي وتخدمه بنفسك كما تخدمني فسر إليه واشدد أزره وساعده على ما هو بصدده، فقال: أفعل معه من الخدمة والطاعة ما يتصل بك خبره إن شاء اللّه تعالى " ويعلق ابن الأثير على ذلك فيقول: " فكان كما قال " [١] ولا شك أن هذه الحادثة تنبئ عن حسن العلاقة بين صلاح الدين ونور الدين، وحرص الأخير على سلامة صلاح الدين واستقرار أموره في مصر وثقته في ولائه وولاء أسرته للزنكيين.

وقد استفاد صلاح الدين من أخيه تورانشاه فكان بمثابة الساعد الأيمن له في إخماد الثورات الداخلية وجهاد الفرنج وتثبيت دعائم الدولة وتوسيع رقعتها بفتح مناطق أخرى كما سنرى، وأقطعه قوص وأسوان وعيذاب [٢] .

وفي سنة ٥٦٥هـ أرسل صلاح الدين إلى نور الدين يطلب منه إرسال والده نجم الدين إلى مصر، فاستجاب لذلك وجهزه وأكرمه ولما سار من دمشق خشي نور الدين عليه وعلى من معه من هجمات الفرنج فسار معهم وحاصر الكرك وأشغل الصليبيين حتى وصل نجم الدين القاهرة في رجب من سنة ٥٦٥ هـ [٣] على أن ابن أبي طي يذكر بأن نور الدين هو الذي ألزم نجم الدين بالخروج إلى مصر لحث ولده صلاح الدين على قطع الخطبة للفاطميين وحمّله رسالة منه في هذا المعنى وهدية لصلاح الدين، [٤] والحقيقة التي اتفقت عليها المصادر المعاصرة أن صلاح الدين هو الذي طلبه وهذا يتفق أيضًا مع سياسته التي تهدف إلى التقوي بأهله وأنه يستدعيهم لقيموا في مصر، وهذا ما فعله والده الذي تولى الإشراف على أموال مصر، [٥] مما يدل على أنه لم يأت مجرد رسول من نور الدين. وهكذا توافد الأيوبيون ومناصروهم على مصر وتسلموا الإقطاعات الجزيلة وأخذوا يحلون محل رجال الفاطميين في إدارة شؤون الدولة.

---

١) ابن الأثير: الباهر ص ١٤٣، ابن واصل: مفرج الكروب جـ ٤ ص ١٧٤.

٢) ابن أبي طي: السيرة الصلاحية عن الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٤٦٦.

٣) ابن واصل: مفرج الكروب جـ ١ ص ١٨٥، ابن خلدون: العبر جـ ٥ ص ٢٨٤.

٤) السيرة الصلاحية، الروضتين جـ ٢ ق ١ ص ٤٦٥ – ٤٦٦.

٥) ابن شداد: ص ٤٤.

ولإدراك صلاح الدين خطورة المذهب الشيعي فقد بدأ يحاربه بكل الوسائل الممكنة، فأبطل الكثير من مظاهره ومنها ما يقال في الأذان كحي على خير العمل وأنكر على من ينتمي لهذا المذهب [١] كما غير شعار الإسماعيلية، [٢] وفي المقابل فقد عمل على تقوية المذهب السني وذلك بإنشاء المدارس السنية على المذاهب الأربعة.

كان أول هذه المدارس هي المدرسة الناصرية الشافعية التي أنشأها سنة ٥٦٦ هـ حيث استغل دار المعونة التي كانت سجنا للفاطميين فهدمها وحولها إلى مدرسة، [٣] وهي أول مدرسة سنية تقام في الدولة الفاطمية فكان ذلك من أعظم ما نزل بالدولة، [٤] أما المدرسة الثانية فتعرف بالمدرسة القمحية وكان موضعها مكان يباع فيه الغزل فهدمها الناصر صلاح الدين وبنى مدرسة خصصها للمالكية، وكان يتولى فيها التدريس أربعة من علماء المالكية خصص لهم قمح يفرق عليهم فعرفت بالقمحية، [٥] أما المدرسة الثالثة فهي المدرسة السيوفية وقد وقفها صلاح الدين للمذهب الحنفي وجعل فيها مدرسا وأوقف لها أوقاف جليلة، وعرفت بهذا الاسم لكون سوق السيوفيين على بابها [٦]

.

وقد اقتدى أبناء البيت الأيوبي وأمراء الحملة الزنكية بصلاح الدين فأخذوا ينشئون المدارس السنية في كل مدن مصر وبخاصة القاهرة والإسكندرية.

ففي شهر شعبان سنة ٥٦٦هـ اشترى تقي الدين عمر بن شاهنشاه بن أيوب وهو ابن أخي صلاح الدين منازل العز بالقاهرة وهي من دور الخلفاء الفاطميين وحولها

---

١) ابن أبي طي: نفس المصدر ص ٤٩٨، ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٦٣.

٢) ابن أبي طي: نفس المصدر ص ٤٨٨.

٣) تاريخ الملك الأشرف: الفصل الخامس حوادث سنة ٥٦٦ هـ، معهد المخطوطات العربية رقم ٣١٥٠.

٤) المقريزي: المواعظ والاعتبار جـ ٢ ص ٣٦٣، واتعاظ الحنفا جـ ٣ ص ٣١٩.

٥) تاريخ الملك الأشرف: الفصل الخامس، حوادث سنة ٥٦٦هـ، المقريزي: المواعظ والاعتبار جـ ٢ ص ٣٦٤.

٦) المقريزى: المواعظ والاعتبار جـ ٢ ص ٣٦٥.

إلى مدرسة خصصها للشافعية، [1] كما أسس بالفيوم مدرستان واحدة للشافعية وأخرى للمالكية [2] .

لقد كان من نتائج ذلك هو اختفاء مذاهب الشيعة من نفوس المصريين، وخاصة بعد القضاء على مجالس الدعوة التي كانت من أقوى الوسائل في نشر المذهب الشيعي بين الناس [3] .

ومن الأعمال الجليلة لصلاح الدين إبان وزارته عزل القضاة الشيعة وتعيين قضاة من المذهب السني في جميع البلاد، وجعل القاضي صدر الدين بن درباس الشافعي مسئولا عن القضاء والحكم في مصر وأعمالها [4] .

وهكذا لم يبق من الخلافة الفاطمية إلا اسمها وزالت كل مظاهر التشيع والدعوة وأصبح إسقاط الخلافة أمر ممكنا وسهلا، بحيث لم يبق من معالمها سوى ذكر اسم العاضد في الخطبة والتي أصبح يشاركه فيها نور الدين محمود الذي يذكر اسمه بعد اسم العاضد، ويبدو أن الأمر المتبقي على إعلان السقوط ليس سوى تبديل اسم العاضد باسم الخليفة العباسي ببغداد، ولا شك أن لأعمال صلاح الدين المتأنية والمتدرجة أعظم الأثر في الوصول إلى هذا الهدف، وقد لخص ابن الأثير ذلك في بضع كلمات حينما وصف موقف الخليفة العاضد حينما ولى صلاح الدين ووقف معه بأنه " كالباحث عن حتفه بظلفه " [5] .

سقوط الخلافة الفاطمية:

رأينا فيما مضى كيف كان صلاح الدين يركز جهوده كلها لإضعاف الخلافة الفاطمية تمهيدًا لإسقاطها وقد أشارت بعض المصادر التاريخية إلى ذلك، يقول

١) تاريخ الملك الأشرف: الفصل الخامس، حوادث سنة ٥٦٦هـ، المقريزي: المواعظ والاعتبار جـ ٢ ص ٣٦٤.

٢) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٤٥٦ وفيه ترجمة وافية له.

٣) علي بيومي: قيام الدولة الأيوبية ص ١٧٥، وقد تحدث المقريزي عن الدعوة ومراتبها وأصلها وأشهر الدعاة، انظر: المواعظ والاعتبار جـ ١ ص ٣٩١ ما بعدها.

٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٢٤٢، وله فيه ترجمة موجزة، المقريزي: اتعاظ الحنفا جـ ٣ ص ٣١٩.

٥) الباهر، ص ١٤٣.

المقريزي: " ثم أنه دأب في إزالة الدولة الفاطمية وقطع دابرها ومحو آثارها فأعانه اللّه على ذلك " [1] ومع هذا فإن ابن الأثير يذكر صراحة أن صلاح الدين تردد في قطع الخطبة لهم ويريد بقاءهم لخشيته من قدوم نور الدين عليه لأخذ مصر فأراد إبقاء العاضد ليكون عونًا له [2] ولا شك أن هذا الرأي الذي ذكره ابن الأثير لا يتفق مع الحقيقة وسياق الأحداث، فكيف يستعين صلاح الدين السني المتمسك بدينه برجل شيعي ضد ولي نعمته نور الدين ؟ وهل لدى العاضد من القوة والمنعة ما يفيد صلاح الدين ويعينه على نور الدين وبخاصة بعد أن قضى صلاح الدين على قوة الفاطميين ؟ وهل كان نور الدين ينوي أو يفكر في غزو مصر وطرد صلاح الدين ؟ إن إجابات هذه الأسئلة كلها تؤكد عدم تردد صلاح الدين في قطع الخطبة للفاطميين، بل إن ذلك أهم أهدافه التي يسعى لتحقيقها فليس من المعقول أن يستعين صلاح الدين بالشيعة ضد نور الدين وهو الذي حارب المذهب في مصر وطرد رجاله وعزل قضاته ودعاته، فمن غير المعقول أن يقف معه أحد منهم ولا شك أن صلاح الدين يدرك ذلك جيدا، والخليفة العاضد لا يملك من القوة ما يعين به صلاح الدين، فجيشه قد انتهى وتفرق جنده بين قتيل ومطرود خارج القاهرة ورجال دولته وأمراؤها قد عزلوا وشتتوا وتولى وظائفهم رجال الحملة الزنكية وأمراؤها، والحوادث التاريخية لا تدل ولا تشير على أن نور الدين قد عزم أو فكر في غزو مصر، فليس بحاجة للمسير إلى مصر ويكفي أن يصدر أمرا بعزل صلاح الدين إن هو أراد، وهكذا فإن ما ذكره ابن الأثير لا يعدو كونه اجتهادا منه وقد أخطأ فيه وذلك ناتج من موقفه المعروف بالانحياز لآل زنكي ضد الأيوبيين، ولا غرو في ذلك فقد شهد هذا المؤرخ سقوط الدولة الزنكية على يد صلاح الدين وهي الدولة التي أكرمته وبوأته مركزًا مرموقا، وعاش في كنفها فترة من الزمن فأصبح يفسر الأحداث بما يستقيم مع هذه النظرة المتأثرة والمنحازة، وإلا فإن صلاح الدين قد عمل من أول لحظة وصل فيها إلى مصر على إضعاف هذه الخلافة تمهيدا لإسقاطها، وقد أدرك بعد معايشته للظروف داخل هذه الخلافة أن إعلان

---

١) السلوك جـ ١ ق ١ ص ٦٤.

٢) الكامل جـ ٩ ص ١١١.

سقوطها مبكرا ربما يحدث ردات فعل عنيفة تقضي على كل الجهود التي بذلها نور الدين ورجاله فيما مضى، ولذا آثر صلاح الدين أن يتأنى ويتمهل في هذه العملية، وأن يقضي على كل مظاهر القوة أولاً، ثم يسقط الخلافة بعد أن يأمن من عواقب ذلك، أما نور الدين البعيد عن مصر والمنشغل بالجهاد والمحتاج للمال والرجال فقد كان متعجلا لهذا الأمر يريد الانتهاء منه بسرعة حتى يستفيد من كل مقدرات مصر ويسخرها لقضيته الكبرى وهي الجهاد، وهكذا فإن هذين القائدين متفقان على الأهداف وإن حصل خلاف حول الأسلوب والطريقة ولكنه خلاف غير ظاهر و لم يكن له أي آثار أو نتائج. ويؤكد ذلك ابن الأثير نفسه حينما يذكر عن صلاح الدين أنه عمل على إضعاف الخلافة منذ تولي الوزارة حيث ثبت أقدامه بمصر وأزال المخالفين له وأضعف الخليفة العاضد حتى أن قصره قد أصبح محكوما من قبل صلاح الدين ونائبه قراقوش، [1] فلماذا كل هذه الأعمال إذا لم يكن عازما على إزالة الخلافة الفاطمية ؟

ويؤكد ذلك ويؤيده ما يذكره العماد حيث يقول: " كان صلاح الدين لا يخرج عن أمر نور الدين، ويعمل له عمل القوي الأمين، ويرجع في جميع مصالحه إلى رأيه المتين " فلما أمره في شوال سنة ٥٦٦هـ بقطع الخطبة للفاطميين نفذ ذلك بعد مدة يسيرة. [2] .

وهكذا بعدما أصبحت الظروف مواتية لإعلان سقوط الخلافة الفاطمية شرع صلاح الدين في تنفيذ ذلك في أول جمعة من عام ٥٦٧هـ وقد أشار ابن الأثير إلى أن الذي تولى ذلك رجل أعجمي يعرف بالأمير العالم حيث يذكر أنه صعد المنبر قبل الخطيب ودعا للخليفة المستضيء العباسي، وأن الخليفة العاضد كان مريضا فتوفي يوم عاشوراء و لم يعلم بقطع الخطبة له، [3] على أن أبا شامة يذكر أن الذي تولى ذلك هو أبو عبد اللّه محمد بن الحسن بن الحسين ابن أبي الضياء البعلبكي [4] ويوافقه في ذلك

---

١) الكامل: جـ ٩ ص ١١١، الباهر: ص ١٥٦، والمقريزي: اتعاظ الحنفا جـ ٣ ص ٣٢٢.

٢) أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٠٣.

٣) الباهر: ص ١٥٦.

٤) الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٤٩٢.

ابن إِياس ويضيف إِلى ألقابه العلوي، [1] ولعل هذا هو اسم الأمير العالم الذي ذكره ابن الأثير.

ويفصل ابن أبي طي الحلبي في ذكر سقوط الخلافة الفاطمية ويذكر رواية تختلف عما ذكره ابن الأثير ونقله عن الآخرون، وهي أن الخليفة العباسي المستضيء ألح على نور الدين بقطع الخطبة للفاطميين في مصر وأن نور الدين راسل صلاح الدين في ذلك ولكنه كان يعتذر باضطراب أمور مصر وعدم استقرارها، وأن الأمر إِن لم يؤخذ على التدريج فسدت الأحوال، فلما قام بالأعمال التي ذكرناها وأضعف أمر الخلافة والمذهب الشيعي شرع في إِسقاطها وأسند هذه المهمة لوالده نجم الدين أيوب، ولعله أراد أن يؤثر والده بهذا الشرف العظيم واتصل نجم الدين بالخطيب وأمره بالدعاء للخليفة المستضيء وحذف اسم الخليفة العاضد وذلك في أول جمعة من سنة ٥٦٧ هـــ ومع أن الخطيب لم يذكر اسم الخليفة العباسي في الخطبة إِلا أنه حذف اسم الخليفة العاضد، فلما جاءت الجمعة الثانية دعا له فسقطت الخلافة الفاطمية ثم مات الخليفة العاضد متأثرا بذلك [2] .

وربما يكون هذا الخطيب هو الأمير العالم الذي ذكره ابن الأثير وأن تولي نجم الدين لهذه المهمة زيادة لم يذكرها ابن الأثير.

ومهما يكن الأمر فقد سقطت هذه الخلافة الشيعية سقوطا صامتا بحيث لم ينتطح فيه عنزان على حد تعبير ابن الأثير، [3] مما يؤكد ويؤيد سياسة صلاح الدين ونجاح أسلوبه وطريقته التي انتهجها في هذا المجال.

لقد كان لسقوط الدولة الفاطمية نتائج مهمة وخطيرة على العالم الإِسلامي بشكل عام وعلى مصر والشام بشكل خاص: فقد فرح المسلمون لسقوط هذه الخلافة وزفت البشرى تقرأ في كل مكان تمر به في الطريق إِلى بغداد، وفي بغداد كان الفرح عظيما

---

١) بدائع الزهور: جـــ ١ ق ١ ص ٢٣٥.

٢) السيرة الصلاحية عن الروضتين جـــ ١ ق ٢ ص ١٩٨، ١٩٩.

٣) الكامل جـــ ٩ ص ١١١.

فخرج الناس وعلى رأسهم الخليفة لتلقي الرسل والبشارة وكان يوما مشهودا. ونظم الشعراء القصائد وألف العلماء الكتب تخليدا لهذا الحدث [1] .

ومن الناحية السياسية قضى صلاح الدين الأيوبي على الخلافة المنافسة للخلافة العباسية والتي ظلت عدة قرون تنازعها زعامة العالم الإسلامي وعادت مصر من جديد تحت ظلال العباسيين يُدعى لخلفائها على المنابر وتُضرب أسماؤهم على السكة، ورفع شعار العباسيين في أرجاء مصر، حيث وصلت أعلامهم وراياتهم السود ففرقت على المساجد والجوامع لتنصب على منابرها، [2] وكان زوال هذه الدولة إيذانا بضعف المذهب الإسماعيلي الشيعي في مصر وبقية المناطق الأخرى كالشام واليمن، ففي مصر استطال أهل السنة على الإسماعيلية وضيقوا عليهم مما اضطرهم إلى مغادرة مصر، وفقد الإسماعيلية في الشام واليمن سندهم والقوة التي كانوا يعتمدون عليها ويتبعون لها مما مهد للقضاء عليهم أو إضعافهم وإزالة نفوذهم، ومن الناحية الفكرية فقد كان للحركة العلمية التي بذر بذورها صلاح الدين وأعوانه بإنشاء المدارس السنية عظيم الأثر على تدعيم هذا المذهب وإضعاف ما سواه، وبعد سقوط الدولة تتبع رجال صلاح الدين كتب الإسماعيلية التي تحمل أفكارهم المضللة وحدوا من انتشارها بين الناس [3] .

ولقد استطاع صلاح الدين بإسقاط الدولة الفاطمية أن يوحد مصر والشام سياسيا ومذهبيا تحت سلطة واحدة هي سلطة نور الدين محمود وكان لذلك عظيم الأثر على الجهاد الإسلامي ضد الصليبيين، وكان الصليبيون يدركون خطورة هذه الوحدة ولذا رأينا جهودهم في السابق تنصب على عرقلتها بحملاتهم التي أشرنا إليها فيما مضى، وإذا كان نور الدين رحمه الله لم يقطف ثمار هذه الوحدة بسبب وفاته فإن صلاح الدين

---

١) الذهبي: دول الإسلام: جـ ٢ ص ٨٠، ابن كثير: البداية والنهاية: جـ ١٣ ص ٢٦٤، ٢٦٥، وذكر ابن كثير أن ابن الجوزي صنف كتابا سماه النصر على مصر، ابن إياس: بدائع الزهور جـ ١ ق ١ ص ٢٣٥.

٢) ابن الأثير: الباهر، ص ١٥٧، ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٢٦٦، القلقشندي: مآثر الإنافة في معالم الخلافة جـ ٢ ص ٥١، ط الأولى.

٣) ابن إياس: بدائع الزهور جـ ١ ق ١ ص ٢٣٧، ٢٣٨.

هو الذي قطفها بعد ما أقام دولته في الشام ومصر وسخر إمكانات هذين الإقليمين البشرية والمادية لخدمة الجهاد الإسلامي ضد الصليبين، وظهر ذلك في شكل انتصارات باهرة توجها باستعادة القدس الشريف من أيديهم، والحقيقة أن ذلك لم يكن سهل التحقيق لو لم تتم هذه الوحدة بين مصر والشام، وأشار صلاح الدين نفسه إلى ذلك حيث يقول: " لما يسر اللّه لي فتح الديار المصرية، علمت أنه أراد فتح الساحل لأنه أوقع ذلك في نفسي " (١) ولقد تدعم مركز نور الدين محمود ومركز صلاح الدين الأيوبي نتيجة لهذا الحدث، فقد أرسل الخليفة المستضيء العباسي لهما بالخلع والتشاريف، وقرئ تشريف نور الدين في ميدان دمشق، كما أرسل تشريف صلاح الدين إلى القاهرة فقرئ فيها ولبس صلاح الدين الخلعة العباسية وطاف بها في شهر رجب عام ٥٦٧هـ وكانت هذه أول خلعة عباسية تدخل مصر بعد استيلاء الفاطميين عليها، (٢) ووصف العماد الأصفهاني هذه التشاريف فقال: " وحملوا لصلاح الدين تشريفا فاضلا فائقا، رائعا، رائقا، لجماله وكماله لائقا، لكن تشريف نور الدين أميز وأفضل وأجمل وأكمل " (٣) ومما أرسله الخليفة لنور الدين سيفين عبر بهما عن توليته لإقليمي الشام ومصر وجمعهما تحت إمرته، (٤) وقد تدعم مركز صلاح الدين بهذه الخلعة والتشريف كما أن مركزه تدعم حينما أشار الخليفة إلى أن يكون صلاح الدين نائبا لنور الدين في حكم مصر فأصبح بذلك بمثابة النائب عن نور الدين وعن الخلافة العباسية (٥) .

وعلى العموم فيمكن القول أن سقوط الخلافة الفاطمية قد مهد لقيام الدولة الأيوبية مما حدا ببعض المؤرخين إلى جعل تاريخ سقوطها هو تاريخ قيام الدولة الأيوبية (٦) على أن هناك قضية هامة استتبعت سقوط الخلافة الفاطمية وتتعلق

١) ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٤١.

٢) ابن واصل: مفرج الكروب جـ ١ ص ٢١٩، ٢٢٠.

٣) أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٠٥، ٥٠٦، المقريزي: السلوك جـ ١ ق ١ ص ٦٧.

٤) أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٠٥، الذهبي: دول الإسلام جـ ٢ ص ٨٠.

٥) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ ٦ ص ٦٤.

٦) ابن واصل: مفرج الكروب جـ ١ ص ١٧١، ٢٢٠. القلقشندي: صبح الأعشى جـ ٣ ص ٤٢٨، الديار بكري: تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس جـ ٢ ص ٣٨٧، مؤسسة شعبان، بيروت، كما أن الشعراء قد خلدوا ذلك في شعرهم، يقول العرقلة الدمشقي: (ابن واصل: مفرج الكروب جـ ١ ص ٢٢٠):

أصبح الملك بعد آل علي *** مشرقا بالملوك من آل أيوب

وقال:

وغدا الشرق يحسد الغرب للقو *** م ومصر تزهو على بغداذ

ما حووها إلا بحزم وعزم *** وصليل الفولاذ في الفولاذ.

بموقف عامة المسلمين في مصر، فبعض الباحثين [1] يذكر أنهم قد حزنوا كثيرًا لذلك و لم يُسَلموا بهذا الأمر ولذا فإنهم بدأوا يخططون للثورات ويدبرون المؤامرات ضد صلاح الدين وأعوانه، ولا شك أن هذا يخالف الحقيقة التي ذكرتها المصادر التاريخية القديمة، فالمعروف أن المسلمين في مصر وخارجها قد فرحوا بذلك فرحًا عظيمًا، بل إنهم قد ساعدوا صلاح الدين ومن قبله عمه أسد الدين ووقفوا معهما ضد الفاطميين – كما أشرنا إلى ذلك – والحقيقة أن الدولة الفاطمية قد قامت – وبخاصة في آخر أيامها – بأعمال جعلت الناس يكرهونها ويتمنون زوالها، إضافة إلى الاختلاف المذهبي الذي ظل سائدًا في مصر رغم الجهود التي قام بها دعاة الإسماعيلية والتي لم تفلح في تحول المسلمين المصريين عن مذهبهم السني، ولذا أصبح هناك فجوة وخلاف بين الحاكم والمحكوم، ووجد آل أيوب قبولا وعدم معارضة من المصريين لما بينهم من اتفاق مذهبي فالجميع من السنة.

وقد وجد المصريون في صلاح الدين مخلصا لهم من ظلم قد حاق بهم من قبل حكام الفاطميين وأعوانهم، فأبطل ما كان يؤخذ من المكوس وهي عديدة جدًّا، بحيث لم يسلم منها غني ولا فقير، [2] وكان من أقبحها ما كان يؤخذ على الحجاج العابرين إلى الحجاز، [3] وأصدر بذلك منشورًا قرئ في مصر ففرح الناس بذلك

---

١) انظر مثلا: عبد المنعم ماجد: ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها في مصر ص ٤٨٧ الإسكندرية ١٩٦٨م، وفاء محمد علي: قيام الدولة الأيوبية في مصر والشام ص ٧٣، ٧٤.

٢) المقريزي: المواعظ والاعتبار جـ ١ ص ١٠٤ وما بعدها، وقد فصل المقريزي أنواع المكوس التي كانت تؤخذ من الناس.

٣) ابن جبير: الرحلة ص ٣٠، بيروت ١٣٩٩هـ.

ولهجت ألسنتهم بالدعاء والثناء لصلاح الدين، [1] يقول ابن إياس: " ثم إن صلاح الدين أخذ في أسباب إصلاح الديار المصرية، وأبطل من المكوس والمظالم ما كان استجد في الدولة الفاطمية وكتب بذلك مساميح، وقرئت على المنابر بعد صلاة الجمعة فضج الناس له بالدعاء، واستمالت إليه قلوب الرعية، وأظهر العدل بالديار المصرية، وكان قدر ما أبطله من المكوس في كل سنة ما ينيف عن مائة ألف دينار " [2] ولم يكتف صلاح الدين بإزالة هذه المكوس بل إنه أنعم على الناس وبذل لهم الأموال، يقول المقريزي: " وفيها – أي سنة ٥٦٧هـ – فرقت الزكوات في ثالث ربيع الأول على الفقراء والمساكين وأبناء السبيل والغارمين " [3] .

فهل يحزن الناس على هذه الحال الطيبة التي تحولوا إليها ؟ لا شك أن ما ذكره بعض الباحثين من عدم رضى المصريين بحكم صلاح الدين ليس إلا تعسفا في تفسير الأحداث، وإغفالا لما نطقت به المصادر المعاصرة لها.

وبالمقارنة بين شخصية العاضد آخر حكام الفاطميين وبين صلاح الدين يتضح لنا البون الشاسع والفرق الكبير بين الرجلين، ومن ثم لنا أن نتوقع موقف المصريين من هذه القضية، فالعاضد الفاطمي كان شيعيا متعصبا شديدا على من خالفه، [4] ومتغاليا في سب الصحابة *رضوان الله عليهم* ، وإذا رأى سنيا استحل دمه، وسار وزراؤه على نهجه، فهذا وزيره الصالح بن رزّيك يسير سيرة مذمومة فيحتكر الغلات فيرتفع سعرها، ويتطلع بشغف إلى ما في أيدي الناس من الأموال فيصادرها، بل إنه قتل أمراء الدولة خشية منهم، وأفنى ذوي الآراء والحزم فيها، [5] وهذا شاور يكثر من سفك الدماء ويأمر بضرب الرقاب بين يديه في دار الوزارة ثم تسحب الجثث خارج

---

١) أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٢٢، وقد أورد هذا المنشور.

٢) بدائع الزهور: جـ ١ ق ١ ص ٢٣٨.

٣) السلوك جـ ١ ق ١ ص ٦٥.

٤) المقريزي: اتعاظ الحنفا جـ ٣ ص ٣٢٩.

٥) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٢ ص ١١٠، ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٦٤.

الدار [1] أما صلاح الدين فكان متدينًا عفيفًا عما في أيدي الناس، كريما سخيًّا جوادًا، يكره سفك الدماء، أحبه الناس، ومدحه الشعراء، وألفت فيه الكتب، فكيف يكرهون ولايته، ويبكون على أيام الفاطميين ؟

هذه حقيقة موقف المصريين، وأما الثورات التي قامت ضد صلاح الدين فهي مدبرة من قبل رجال الدولة الفاطمية نفسها وليس لعامة الشعب أي علاقة بها، ولم تجد أي تأييد أو مناصرة منهم، ولذا كان مصيرها الفشل الذريع – كما سنرى – ولذا نستطيع القول بأن الناس قد استقبلوا هذا التغيير الجديد دون اكتراث أو اهتمام بزوال الدولة الفاطمية، وتكاد المصادر التاريخية تجمع على ذلك [2] .

التوسع الأيوبي خارج مصر:

بعد أن استقرت الأمور لصلاح الدين بدأ يفكر في تأمين هذا الكيان الذي أقامه في مصر، ومن الواضح أنه أخذ في العمل لتوحيد المنطقة الإسلامية لتقف صفا واحدا تجاه التهديدات الصليبية في الشام وكذلك الحملات القادمة من أوربا، وجميع الخطوات التي خطاها صلاح الدين في هذا الاتجاه تدل على هذه الرغبة وقد أثبتت الأحداث فعاليتها وتأثيرها الإيجابي على قضية الجهاد الإسلامي ضد الصليبيين، حيث حقق صلاح الدين الانتصارات العظيمة عليهم مدعوما بإمكانات بشرية ومادية كبيرة وبوحدة شاملة لأهم أقاليم المنطقة.

لقد استطاع صلاح الدين مد نفوذه إلى إقليمين مهمين من أقاليم العالم الإسلامي، أولهما إقليم النوبة والثاني هو إقليم اليمن.

---

١) عمارة اليمني: النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية ص ٨٧، وقد نصحه عمارة بالكف عن ذلك بقصيدة شعرية قال فيها:

ألا إن حد السيف لم يبق خاطرا *** من الناس إلا حائرا يتردد

ذعرت الورى حتى لقد خاف مصلح *** على نفسه أضعاف ما خاف مفسد

فأغمد شفار المشرفي وعد بنا *** إلى عادة الإحسان وهي التغمد

(نفس المصدر).

٢) آرنست باركر: الحروب الصليبية ص ١٦٤، ترجمة السيد الباز العريني ط٢.

أ – التوسع في بلاد النوبة:

يذكر ابن الأثير أن سبب فتح الأيوبيين للنوبة هو خوفهم من نور الدين محمود حيث أرادوا أن تكون ملجأً لهم إن هو هاجم مصر ولم يستطيعوا رده، [١] وهذا الرأي يتفق مع نظرة ابن الأثير المتأثرة بعواطفه تجاه صلاح الدين نحو العلاقة مع نور الدين – وسنناقش ذلك في موضوع العلاقة – ولا شك أن ما ذكره ابن الأثير لا يتفق مع الحقيقة فهو مجرد ظن بناه على رأي خاطئ، كما أن الحقائق التي ذكرتها المصادر التاريخية لا تنبئ عن أي سوء في العلاقة بين القائدين، ولا تشير إلى عزم نور الدين المسير لمصر لأن لديه قضية أعظم وأكبر من الدخول في صراع مع الأيوبيين وهي قضية الجهاد، كما أن صلاح الدين لم يظهر من الأعمال ما يستوجب تخوفه من نور الدين، ولذا فإن الباحث المنصف لا يسعه إلا أن يترفع بهذين القائدين المسلمين عن المصالح الشخصية فيما يعملانه وأن يحسن الظن بهما ويجتهد في تفسير أسباب أعمالهما تفسيرا يتفق مع أهدافهما.

ولذا فإن فتح الأيوبيين لبلاد النوبة لم يكن سوى حلقة في سلسلة الحلقات التي قام بها زعيمهم صلاح الدين في سبيل تقوية الجبهة الإسلامية، والقضاء على جميع أعداء الوحدة والأمة، وقد أشار ابن أبي طي إلى وجود خطر يهدد صلاح الدين في الجنوب من مصر – أي في منطقة النوبة – حيث اجتمع السودان والعبيد سنة ٥٦٨هـ في النوبة وعزموا على ملك مصر وقصدوا أسوان فاستنجد كنز الدولة [٢] بصلاح الدين فأرسل حملة عسكرية بقيادة أخيه تورانشاه، [٣] وهكذا يتضح أن صلاح الدين أراد صد الخطر الذي يتهدده من ناحية الجنوب ولم تكن أهدافه كما ذكر ابن الأثير.

---

١) الكامل: جـ ٩ ص ١١٨.

٢) كنز الدولة: لقب يطلق على أمراء ربيعة العرب جنوب مصر، وقد اشتهر هذا اللقب منذ أن قبض زعيم ربيعة واسمه أبو المكارم هبة الله على أبي ركوة الذي خرج على الحاكم بأمر الله الفاطمي سنة ٣٩٧هـ فأكرمه الحاكم ولقبه بكنز الدولة وظلت الإمارة فيهم وظلوا يلقبون بهذا اللقب (المقريزي: البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب ص ٤٤ تحقيق عبد المجيد عابدين ١٩٧١م).

٣) الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٣١.

لقد استطاع تورانشاه أن يقضي على هذا التهديد وأن يفتح بعض المدن والقلاع كما أن ملك النوبة أرسل إليه يطلب الصلح والمسالمة، [1] وبذا أمّن صلاح الدين حدوده الجنوبية وأصبح في مقدوره الاتجاه نحو الشام إن هو أراد ذلك لجهاد الصليبيين.

ب – الفتح الأيوبي لليمن:

كان الميدان الآخر للتوسع الأيوبي هو اليمن حيث أرسل صلاح الدين سنة ٥٦٩هـ حملة عسكرية بقيادة أخيه تورانشاه استطاعت أن تضم اليمن لأملاك الأيوبيين، وقد تحدثت المصادر التاريخية عن أسباب هذه الحملة واختلفت في ذلك كثيرًا:

فالعماد الأصفهاني يذكر لهذا الفتح سببين:

الأول: هو رغبة تورانشاه زيادة إقطاعه، حيث إن إقطاعه السابق في صعيد مصر لا يكفيه.

والثاني: هو إغراء الشاعر عمارة اليمني له بفتح اليمن حيث كان يمدحه كثيرًا ويعزم عليه لتحقيق هذا الهدف [2] .

أما ابن شداد: فيذكر أن السبب هو استغلال صلاح الدين لقوة جيشه في القضاء على دولة عبد النبي بن مهدي الذي يحكم اليمن ويعمل على توسيع دولته [3] .

ويعزو ابن الأثير أسباب فتح اليمن إلى رغبة صلاح الدين في أن تكون ملجأ له ولأهله إن قصده نور الدين وليقيم فيها ملكا له بعيدا عن خطره [4] .

١) أبو صالح الأرمني: تاريخ الشيخ أبي صالح ص ١٢١، ١٢٢، أكسفورد ١٨٩٤م، ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٣ ص ٢٧٠، المقريزي: السلوك جـ ١ ق ١ ص ٧٢.

٢) الفتح البنداري: سنا البرق الشامي ص ٢٤، ٢٥.

٣) النوادر السلطانية: ص ٤٦.

٤) الكامل: جـ ٩ ص ١٢٢.

هذه هي الأسباب التي ذكرها المؤرخون الأوائل، وبالنظر في هذه الأسباب نجد أن بعضها قد جانب الحقيقة، وبعضها قد لا يكون مقنعا تمام للقيام بمثل هذا العمل.

فبالنسبة لما ذكره العماد من أسباب نجد أن رغبة تورانشاه في زيادة إقطاعه لا يمكن أن تكون سببا في إرسال جيوش الأيوبيين لتحقيق هذا الغرض الشخصي، إضافة إلى أن تورانشاه قد نفذ المهمة وعاد دون أن يستفيد من اليمن أو يضمه إلى إقطاعه، أما تحريض عمارة فهو واحد من أسباب عديدة وليس سببا رئيسا أو مباشرا، صحيح أن عمارة قد قال قصائد كثيرة في مدح تورانشاه وصلاح الدين وضمنها تحريضا واضحا للقيام بفتح اليمن، [1] وربما كان غرضه أن يضعف صلاح الدين ويبعد جيشه عنه تمهيدا للقيام بثورة ضده.

أما ما ذكره ابن شداد ففيه بعض الحقيقة على ما يرد تفصيله، لكن رأي ابن الأثير قد شط كثيرًا في إبداء السبب وهو كما قلنا مبني على عاطفة هذا المؤرخ الذي يقف موقفا غير متوازن في حديثه عن نور الدين وصلاح الدين فيميل إلى آل زنكي كثيرًا، ولو كان السبب هو ما ذكره لم يستشر صلاح الدين نور الدين في فتح اليمن كما ذكر المؤرخ نفسه، [2] إذن ما هي الأسباب الحقيقية التي دفعت صلاح الدين للمغامرة بجيشه في هذا الطور المبكر من ولايته على مصر ؟

---

١) وقد ضم ديوان عمارة كثيرًا من القصائد في هذا الغرض ومنها:

ضاق الصعيد على جيادك بعدما *** ضمنت جيادك فتح كل صعيد

والغرب واليمن القصيدة أهله *** من خوفهم في قائم وحصيد

(الديوان ص ٢١٣، طبع مع كتاب النكت العصرية) وأورد أبو شامة جملة من قصائده هذه ومنها قوله:

أفاتح أرض النيل وهي عظيمة *** على كل راج فتحها ومؤمل

متى توقد النار التي أنت قادح *** بغمدان مشبوبا سناها بمندل

وتفتح ما بين الحصين وأبين *** وصنعاء من حصن حصين ومعقل

(الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٥٣).

٢) الكامل: جـ ٩ ص ١٢٢.

الواقع أن هناك أسبابًا عديدة يمكن إجمالها فيما يأتي:

أولاً: رغبة صلاح الدين الأكيدة في القضاء على المذهب الشيعي ونشر المذهب السني وقد تحولت اليمن إلى مركز لهذا المذهب وأصبحت دولة بني عبد المهدي خليفة للدولة الفاطمية، ويعمل حاكمها عبد النبي على توسيع دولته ومد نفوذه فكان لزاما على صلاح الدين أن يقضي على هذه الدولة خاصة وأنه قد وصلته استغاثة من أهل تهامة وبعض الأشراف تطلب منه نجدتهم ضد هذا الحاكم الظالم، بل إن بعض المصادر تذكر أن الاستغاثة وجهت للخليفة العباسي نفسه الذي أمر صلاح الدين بفتح اليمن [1] وأيا كان المستغاث به فقد كان هذا سببا مهما لهذا الفتح، ويستتبع نشر المذهب السني نشر النفوذ العباسي في تلك المناطق وهو ما كان صلاح الدين يعمل من أجله.

ثانيًا: هناك سبب استراتيجي يتعلق بموقع اليمن وأهميته، فمما لا شك فيه أن صلاح الدين يعد نفسه للجهاد ضد الصليبيين، وهذا الجهاد يتطلب الحيطة والحذر من المخططات الصليبية، ولا يستبعد أن يجعل الصليبيون الحجاز هدفا من أهدافهم لذا حرص صلاح الدين على ضم اليمن القريب من الحجاز ليكون سندا له في حمايته من أي هجمة صليبية، وقد أثبتت الأحداث صدق تخوف صلاح الدين حيث هوجم الحجاز من قبل الصليبيين سنة ٥٧٨هـ، [2] وإن كان اليمن لم يساهم في صد هذه الهجمة لظروفه الداخلية.

كما أن مواجهة اليمن لدولة الحبشة النصرانية يساهم في قطع الطريق على أي اتصال بين الصليبيين في الشام وبين نصارى الحبشة.

ثالثًا: أراد صلاح الدين باستيلائه على اليمن توحيد أكبر جزء من العالم الإسلامي، والاستفادة من موارد اليمن البشرية والاقتصادية لخدمة الجهاد ضد الصليبيين.

---

١) ابن الديبع: قرة العيون بأخبار اليمن الميمون ص٣٧٦ المطبعة السلفية، يحيى بن الحسين: غاية الأماني في أخبار القطر اليماني جـ ١ ص ٣٢٢، القاهرة، ١٣٨٨هـ.

٢) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٥٩، عبد اللطيف البغدادي: الإفادة والاعتبار ص ١٢٤، الطبعة الثانية.

هذه هي الأسباب الحقيقية لفتح اليمن، وقد نتج عن هذا الفتح تحقيق هذه الدوافع، فقضى على دولة بني عبد المهدي، ودعي للعباسيين على منابر اليمن، واستفاد صلاح الدين من مواردها، [1] وكان ذلك عونًا له على الجهاد في سبيل اللّه.

الثوراث الفاطمية وقضاء صلاح الدين عليها:

لم يستسلم أبناء البيت الفاطمي ولا أعوانهم بل ظلوا يتحينون الفرص للانقضاض على صلاح الدين والتخلص منه، ولا شك أن تسامح صلاح الدين وعدم بطشه بأبناء العاضد وأقاربه وأعوانه قد أتاح لهم التخطيط لعدد من الحركات ضده، إلا أن صلاح الدين مع تسامحه وعدم ميله للقتل وسفك الدماء كان سياسيا بارعا وإداريا متفتحا استطاع اكتشاف هذه الحركات وتتبعها والقضاء عليها، وكان أسلوبه في ذلك هو دس أعوانه بين المتآمرين ومعرفتهم واستكشاف خططهم، ثم الانقضاض عليهم والتخلص منهم، وقد نجح هذا الأسلوب كثيرًا وتمكن صلاح الدين من القضاء على كل أعدائه وتخليص مصر من الفاطميين وأتباعهم.

كانت هذه الحركات تهدف إلى إعادة الخلافة الفاطمية إلى مصر مرة أخرى والقضاء على صلاح الدين وأعوانه، وقام بهذه الحركات وتزعمها أبناء العاضد ووزراؤه. ففي سنة ٥٦٩هـــ اجتمع قوم من الشيعة في القاهرة وبايعوا داود بن العاضد لكن صلاح الدين عرف خبرهم فقبض عليهم وقتلهم، [2] ولما أدرك أبناء العاضد استحالة الثورة في القاهرة نظرا لقوة صلاح الدين اتجهوا نحو الصعيد فثار في نفس السنة سليمان بن داود بن العاضد و لم يكن حظه بأحسن من والده فقد قبض عليه وأودع السجن حتى مات [3] .

أما الحركة الخطيرة الأخرى والتي كادت تودي بصلاح الدين وأعوانه فقد خطط لها في عام ٥٦٩هـــ أيضًا واتسمت هذه المؤامرة باشتراك عدة أطراف فيها اجتمعوا على

---

١) ابن كثير: البداية والنهاية جــ ١٢ ص ٢٧٤.

٢) ابن خلدون: العبر جــ ٤ ص ٨٢.

٣) المصدر السابق جــ ٤ ص ٨٢.

هدف واحد هو القضاء على الحكم الجديد وإرجاع الخلافة الفاطمية، كما أن أطراف هذه المؤامرة قد اتصلوا بالقوى الصليبية في الشام وصقلية، وبالحشيشية في الشام للتنسيق معهم والتخطيط لهجوم خارجي على مصر تعقبه ثورة داخلية، [1] وقد أحكم هؤلاء مؤامرتهم ودبروا أمورهم فعينوا الخليفة والوزراء واتفقوا على أن يكون الخليفة من البيت الفاطمي مما يدل على عزمهم إعادة تلك الدولة الشيعية، وقد اكتشف صلاح الدين هذه المؤامرة مبكرا عن طريق أحد عيونه المقيمين في مملكة بيت المقدس الصليبية، ذلك أن ملك بيت المقدس أخذ يرسل من قبله رسولا لصلاح الدين ظاهرا ولكنه في الحقيقة ينسق لعمل مع المتآمرين في القاهرة عن طريق هذا الرسول فلما علم صلاح الدين بذلك دس أحد رجاله في صفوف المتآمرين وظل يمده بالمعلومات الدقيقة عن تحركاتهم لحظة بلحظة حتى إذا استوت المؤامرة و لم يبق إلا التنفيذ قبض عليهم صلاح الدين جميعا، وكان من أبرزهم:

١ – عمارة اليمني الشاعر والوزير وقد ترأس هذه المؤامرة، ومهد لها بمشورته على تورانشاه بالتوجه لليمن.

٢ – داعي الدعاة عبد الجبار بن إسماعيل بن عبد القوي.

٣ – القاضي المفضل ضياء الدين نصر اللّه بن كامل.

٤ – القاضي الأعز سلامة العوريس متولي ديوان النظر [2] .

وعرض صلاح الدين قضيتهم على القضاة فأفتوا بقتلهم فقتلوا في الثاني من رمضان سنة ٥٦٩هـ وصلبوا قبالة بيوتهم.

لقد كان ليقظة صلاح الدين وبثه العيون والمخبرين بين الصليبيين في بلادهم وبين الشيعة في مصر أبلغ الأثر في القضاء على هذه الحركة الخطيرة والتي كانت أعظم الحركات التي واجهته في حياته.

---

١) الذهبي: دول الإسلام جـ ٢ ص ٨٤، ابن خلدون: العبر جـ ٥ ص ٢٨٧، ٢٨٨، المقريزي: السلوك جـ ١ ق ١ ص ٧٤ وما بعدها، وانظر هامش ٣ ص ٧٧.

٢) أرسل صلاح الدين خطابا لنور الدين يخبره بهذه المؤامرة وقد فصل فيه طريقة اكتشافهم والقضاء عليهم، انظر: أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٦٣، ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٢٣، المقريزي: السلوك جـ ١ ق ١ ص ٧٤، ٧٥.

على أن هناك نقطتين تتعلقان بهذه الحركة وتحتاجان للتمحيص:

النقطة الأولى:

ما ذكره بعض الباحثين [1] عن أهداف هذه الحركة وأنها أهداف شخصية لهؤلاء المتآمرين الذين حرمتهم السلطة الجديدة المزايا التي كانوا يتمتعون بها سابقا، ولم يكن هدفهم إعادة الخلافة الشيعية، والحقيقة أن الإنسان لا يستطيع إنكار هدفهم الرئيسي وهو إعادة الخلافة الشيعية الفاطمية، فكل المصادر أجمعت على أنهم أقاموا خليفة فاطميا، وبعضها ينص على أن هدفهم هو إعادة الدولة العلوية، [2] فكيف يمكن إنكار هذه الحقيقة، أما المصالح الشخصية فلا يمكن تجاهلها في هذه القضية لكنها ستتحقق ضمنا بتحقق الهدف المهم والرئيس وهو إعادة الخلافة الشيعية.

أما النقطة الثانية:

فهي محاولة بعض الباحثين [3] تبرئة هؤلاء المتآمرين من جريمة الاتصال بالصليبيين والتشكيك في ذلك، وهذه أيضًا حقيقة ذكرتها المصادر المعاصرة للحدث والتي تلتها، ولا يمكن إنكارها أو التشكيك فيها، [4] ومما يؤيد ذلك أن صلاح الدين لم يعلم بهذه المؤامرة إلا عن طريق عين له لدى الفرنج في القدس حيث علم بهذه الاتصالات وأخبر بها صلاح الدين، [5] كما أن النورمانديين هاجموا مصر سنة ٥٧٠هـ حسب

---

١) علي بيومي: قيام الدولة الأيوبية ص ١٩٣، يستشهد في ذلك بحال عمارة وببعض قصائده ومنها قوله مخاطبا آل أيوب:

فقد صارت الدنيا إليكم بأسرها فلا تشبعوا منها ونحن جياع.

٢) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٢٣، ابن أبي طي: السيرة الصلاحية في الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٦١، ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٧٥ وعبارته: " فاتفقوا بينهم أن يردوا الدولة الفاطمية "، ابن إياس: بدائع الزهور جـ ١ ق ١ ص ٢٤٠.

٣) وفاء محمد علي: قيام الدولة الأيوبية ص ٦٧، عبد المنعم ماجد: الناصر صلاح الدين يوسف ص ٩٥.

٤) انظر مثلا: ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٢٣، المقريزي: السلوك جـ ١ ق ١ ص ٧٤، ابن خلدون: العبر جـ ٥ ص ٢٨٧ وعبارته: " اتفقوا على استدعاء الفرنج من صقلية وسواحل الشام وبذلوا لهم الأموال على أن يقصدوا مصر.

٥) أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٦٤.

الاتفاق الذي تم بينهم وبين أقطاب المؤامرة حيث لم يعلموا بانكشاف أمرها إلا بعد وصولهم للإسكندرية، مما [١] يؤكد أن المتآمرين قد اتفقوا مع الصليبيين ضد صلاح الدين.

حقيقة العلاقة بين نور الدين محمود وصلاح الدين الأيوبي:

رأينا فيما سبق كيف كان صلاح الدين حريصا على بناء الجبهة الإسلامية والقضاء على كل معوقات الجهاد من مذاهب منحرفة، وتشتت سياسي بين أقطار المسلمين، واستطاع في مدة وجيزة أن يضم إلى مصر أقاليم النوبة، واليمن، والحجاز، وأن يجعلها كلها تابعة للدولة الزنكية التي يعمل في ظلالها ويدعو لحاكمها ويضرب اسمه على العملات.

ورغم كل هذا فقد كتب بعض المؤرخين المعاصرين لصلاح الدين عن العلاقة بين الرجلين، وذكروا حصول جفوة وعداء بينهما ابتكر له ابن الأثير اسما لطيفا سماه " الوحشة "، ومن استقراء النصوص في المصادر القديمة نجد أن مُؤَرِّخَيْنِ من المؤرخين المعاصرين لتلك الأحداث قد ذكرا فساد العلاقة بين نور الدين وصلاح الدين وهما ابن الأثير، وابن أبي طي، وقد نقل عنهما من جاء بعدهما من المؤرخين واشتركوا معهم حتى في استعمال الألفاظ فكانوا يسمونها وحشة كما سماها ابن الأثير.

وإذا رجعنا إلى ما كتبه هذان المؤرخان نجد أنهما يحصران أسباب العداء أو الوحشة ومظاهرها في أربع حوادث فسراها بما يستقيم مع هذه النظرة للعلاقة بين الرجلين:

وأولى هذه الحوادث:

ذكرها ابن الأثير وتتمثل في حصار الشَّوْبَك [٢] الذي حصل سنة ٥٦٧هـ، وملخصه

١) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٢٩، المقريزي: السلوك جـ ١ ق ١ ص ٧٧.

٢) الشوبك: بالفتح ثم السكون ثم الباء الموحدة المفتوحة: قلعة حصينة في أطراف الشام بين عمان وأيلة والقلزم قرب الكرك (ياقوت: معجم البلدان جـ ٣ ص ٣٧٠)، استولى عليها الصليبيون وظلت في أيديهم حتى استعادها المسلمون في عهد صلاح الدين سنة ٥٨٤هـ.

أن صلاح الدين حاصر حصن الشوبك وكاد الحصن يسقط في يديه، لكنه سمع بقدوم نور الدين لنجدته ومساعدته وأشار عليه بعض رجاله بترك الشوبك والعودة إلى مصر خشية أن يزول حكم الصليبيين عن تلك المنطقة فينفتح الطريق بينه وبين نور الدين فيأتي إليه فلا يبقى له بديار مصر مقام، كما أن الاجتماع بنور الدين يجعله يتحكم في صلاح الدين، فاستجاب صلاح الدين لهذا الرأي وعاد إلى مصر محتجا بوجود بعض الحركات التي يدبرها الشيعة ضده، وذكر ابن الأثير خبر مجلس عقده صلاح الدين أظهر فيه والده نجم الدين وقوفه مع نور الدين ضد ولده صلاح الدين ظاهرا وتحلله من التبعية والخضوع لنور الدين باطنا [١] .

أما الحادثة الثانية : التي ذكرها ابن الأثير فهي حادثة الكَرَك [٢] وهي شبيهة بالسابقة وقد حدثت سنة ٥٦٨هـ حيث ذهب صلاح الدين لحصار الكرك حسب اتفاق تم بينه وبين نور الدين، لكنه ترك الحصار حينما علم بقدوم نور الدين وأرسل يعتذر له ويذكر أن سبب عودته مرض والده نجم الدين، وحينما وصل مصر وجد والده ميتا، ويعلق ابن الأثير على ذلك بقوله: كم كلمة قالت لقائلها دعني، إشارة إلى أن صلاح الدين قد كذب على نور الدين بهذه الحجة وأن وفاة نجم الدين كانت مفاجئة و لم تكن نتيجة مرضه بل نتيجة سقوطه من على فرسه [٣] .

أما الحادثة الثالثة : فيذكرها ابن أبي طي وتختص بغضب نور الدين على صلاح الدين لأنه أرسل إليه هدية حقيرة استقلها نور الدين ورأى أن ذلك نتيجة استخفاف صلاح الدين به وعدم مبالاته بتبعيته له [٤] وكنتيجة لهذه الهدية فقد بدأ نور الدين

---

١) الكامل: جـ ٩ ص ١١٢، ١١٣.

٢) الكرك: بفتح أوله وثانيه وكاف أخرى اسم لقلعة حصينة جدًا في طرف الشام من نواحي البلقاء بين أيلة وبحر القلزم والقدس على جبل عال (ياقوت: معجم البلدان جـ ٤ ص ٤٥٣) وقد وصفها المستشرق فولفغانغ مولر فذكر أنها مدينة وقلعة جنوبي الأردن من الطرف الجنوبي للبحر الميت تقع فوق ركن صخري استولى عليها الصليبيون واستعادها صلاح الدين بعد حصار دام ثمانية أشهر وذلك عام ٥٨٤هـ (القلاع أيام الحروب الصليبية ص ٥٥ ترجمة: محمد الجلاد، دار الفكر ط ٢).

٣) الكامل: جـ ٩ ص ١٢١.

٤) السيرة الصلاحية، عن الروضتين ص ٥٢٥.

يتشكك في أمانة صلاح الدين وحفظه للأموال كما يشير لذلك ابن أبي طي مما استدعى إِرسال رجل من رجاله هو الموفق خالد القيسراني [١] وذلك لمحاسبة صلاح الدين ومعرفة صحة حسابات مصر وأين ذهبت أموالها ؟ [٢] وهذه هي الحادثة الرابعة.

هذه أربع حوادث جعلها المؤرخون سببا لغضب نور الدين على صلاح الدين كما يجعلونها دليلا على سوء العلاقة بين هذين القائدين.

ونحن قبل مناقشة هذه القضايا لا بد من معرفة موقف هذين المؤرخين وهما ابن أبي طي وابن الأثير من نور الدين وصلاح الدين.

أما ابن الأثير فهو موصلي عاش في كنف الزنكيين وبخاصة نور الدين وخصهم بتأليف كتاب في تاريخهم وهو الباهر، ثم فجأة وجد أن هذه الدولة التي عاش في بلاطها تسقط على يد صلاح الدين فلا شك أن تفسيره لهذه الأحداث سيتفق مع نظرته لصلاح الدين كمستولٍ على السلطة من يد أولياء نعمته وكما قال الشاعر:

وعين الرضا عن كل عيب كليلة ولكن عين السخط تبدي المساويا

فإِن عين ابن الأثير الساخطة على صلاح الدين قد نظرت إِلى بعض أعماله على أنها مساوئ، وهي في نظر غيره أعمال صائبة صالحة [٣].

أما ابن أبي طي فقد فسَّر المؤرخ أبو شامة موقفه – وهو الذي حفظ لنا نصوصا كثيرة من تاريخه – فذكر أنه متهم فيما ينسبه لنور الدين مما لا يليق به لأن ابن أبي طي شيعي ونور الدين قد أذل الشيعة في حلب وقوى أهل السنة وكان والد ابن أبي طي

١) هو موفق الدين خالد بن محمد بن صغير القيسراني نسبة إِلى بلدة قيسارية بلدة على ساحل البحر بالشام، كان بمثابة الوزير لنور الدين (ابن واصل: مفرج الكروب جـ ١ ص ٢١٨، ٢١٩، وهامش رقم (١) من الصفحة الأخيرة).

٢) ابن أبي طي: نفس المصدر ص ٥٢٥، ابن واصل: مفرج الكروب جـ ١ ص ٢٣٢.

٣) عن ابن الأثير: انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٣٤٨ وما بعدها، وابن أيبك الصفدي: الوافي بالوفيات جـ ٢٢ ص ١٣٦، وابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ ٥ ص ١٣٧.

من رؤوس الشيعة فنفاه نور الدين من حلب، فلهذا هو في كتابه يحمل كثيرًا على نور الدين فلا يقبل كل ما ينسبه له مما لا يليق [1] ومع كل هذا فإن الحوادث التاريخية – وبعضها قد ذكرها هذان المؤرخان – تفيد بما لا يدع مجالا للشك بحسن العلاقة بين هذين القائدين ولذا فإننا سنناقش كل قضية من هذه القضايا ثم نذكر ما يثبت حسن العلاقة بينهما واحترام كل واحد للآخر.

أما بالنسبة للحادثة الأولى وهي حصار الشوبك سنة ٥٦٧هـــ فالحقيقة أن سبب رجوع صلاح الدين هو بسبب أخبار وصلته عن تحركات شيعية في مصر، وهو ما أوضحه لنور الدين في حينه فصلاح الدين صادق في عذره، وقد حدثت تحركات وثورات قام بها رجال الدولة الفاطمية وبعض أبناء الخليفة العاضد – وقد سبق ذكرها – بعد ذلك التاريخ، والمعروف عن صلاح الدين أنه كان يسير حسب سياسة خاصة في التعامل مع هذه الثورات حيث إنه لا يقضي عليها مبكرا وإنما يتركها حتى تستوي ويدس بين رجالها أحد أعوانه حتى يطلع على كل خباياهم وأسرارهم وأسمائهم ثم إذا حانت ساعة الثورة قبض عليهم متلبسين بالجريمة، وقد طبق هذا الأسلوب مع المتآمرين في حركة عمارة، فلا يستبعد والحالة هذه أن يكون صلاح الدين قد علم بهذه الحركات ولكنه لم يقبض عليها بعد عودته من الشوبك مباشرة وإنما أمهلهم حتى عرف كل أسرارهم، ولكن ابن الأثير المقيم خارج مصر لم يدرك هذه السياسة التي ينتهجها صلاح الدين.

أما احتجاجه بالمجلس الأيوبي الذي عقده صلاح الدين بعد انصرافه وملخصه أن صلاح الدين استشار أهله وقادته في العمل إن قصدهم نور الدين، فتكلم تقي الدين عمر ابن أخيه واحتد على نور الدين وأعلن استعداده لحربه مما جعل نجم الدين يغضب عليه ويتأسف عما أبداه تجاه نور الدين ثم يعلن ولاء الأسرة الأيوبية كلها لنور الدين أما الجند، لكنه انفرد بابنه صلاح الدين بعد ذلك وأسر له باتفاقه

---

١) أبو شامة: الروضتين جـــ ١ ق ٢ ص ٤٤١، وعن ابن أبي طي يراجع ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان جـــ ٦ ص ٢٦٤، ط٢ – ١٩٧١م.

مع تقي الدين عمر في الرأي ولكن المصلحة تقتضي عدم إعلان هذا الموقف وختم حديثه السري لابنه بقوله: " والله لو أراد نور الدين قصبة من قصب السكر لقاتلته أنا عليها حتى أمنعه أو أُقتل " فإننا نوجه سؤالاً واحدا يَرُدُّ على هذا الاتهام وهو: كيف علم ابن الأثير بالسر الذي دار بين نجم الدين وابنه صلاح الدين و لم يكن معهم أحد آخر حيث ينص على ذلك بقوله: " فلما خلا به أيوب " ؟ (1) .

وعلى هذا يتضح عدم توثق ابن الأثير فيما ذكره عن هذا المجلس، وبناءً عليه فإن هذه الحادثة لا تنبئ عن فساد في العلاقة بين الجانبين لأن صلاح الدين اعتذر وقبل نور الدين العذر ورضي به، وإلا لكان سار إلى مصر وأخذها من بني أيوب أو أصدر أمرا بعزلهم.

والحادثة الثانية وهي حادثة الكرك أيضًا كان صلاح الدين صادقا في عذره فقد وصلت إليه أنباء مرض والده وهو محاصر للكرك فقفل راجعا خشية موته وخروج أمر مصر من يديه، صحيح أن سبب موته هو سقوطه من الفرس كما ذكر ابن الأثير لكنه لم يمت مباشرة بل مرض أياما كانت كافية لوصول الخبر لصلاح الدين فلما عاد إلى مصر كان والده قد مات، وابن الأثير نفسه يذكر أنه حينما سقط حمل وقيذا وبقي أياما ومات في السابع والعشرين من ذي الحجة سنة ٥٦٨هـ، (2) وكان مدة مرضه عشرة أيام حيث كان سقوطه في الثامن عشر من ذي الحجة، (3) وهي مدة تكفي لوصول الخبر إلى صلاح الدين عند الكرك، وعلى هذا فقد كان صادقا و لم تكن كلمة قالها وكتبت كما ذكر ابن الأثير، وقد اعتذر أيضًا لنور الدين وقبل نور الدين عذره وذكر ابن الأثير أنه قال: " حِفْظُ مصر أهم عندنا من غيرها " (4) مما يدل على رضاه عن صلاح الدين واقتناعه بعذره، وأما أمر الهدية التي ذكرها ابن أبي طي وزعمه أنها لم تقع من نور الدين بموقع الرضا فالحقيقة هي أن ابن أبي طي قد اتهم نور الدين بذلك اتهاما كاذبا فالعماد

---

١) الكامل: جـ ٩ ص ١١٣.

٢) الكامل: جـ ٩ ص ١٢١.

٣) العماد الأصفهاني: عن الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٣٣، المقريزي: السلوك جـ ١ ق ١ ص ٧٣.

٤) الكامل: جـ ٩ ص ١٢١.

الأصفهاني الذي كان ملازما لنور الدين قد رأى هذه الهدية وكانت من الذخائر النفيسة التي انتخبها صلاح الدين من خزائن القصر، وعدها العماد من محاسن العصر ويذكر أنها قوبلت بالإحسان والتحسين وكان موقفه من صلاح الدين أن شكر همته، وذكر بالكرم شيمته، بل إنه يذكر أن جزءًا من هذه الهدية قد أهداه نور الدين لابن أخيه سيف الدين غازي صاحب الموصل الذي هو بدوره سيره إلى بغداد هدية منه للخليفة العباسي، كما أن نور الدين سير جزءًا منها أيضًا للخليفة العباسي في بغداد، [1] فإذا كان الأمر كذلك فكيف يغضب نور الدين على صلاح الدين لقلة الهدية ويظن أن صلاح الدين قد احتقره بهذه الهدية المتواضعة ثم هو يهدي جزءًا بسيطا للخليفة العباسي في بغداد وهو أعلى منه مقاما وأعظم قدرا، لا شك أن تلك الهدية كانت عظيمة جليلة فرح بها نور الدين ورضي عن صلاح الدين تمام الرضا و لم تكن نتائجها إلا دعما للعلاقة بين الرجلين.

وأما ما ذكر عن محاسبة نور الدين لصلاح الدين فهذه حقيقة لا يستطيع الباحث إنكارها؛ ولكن المؤرخين المعاصرين للحدث قد أوضحوها بصورة جلية لا يستشف منها فساد العلاقة بين الرجلين، وقد كانت محاسبة الولاة سنة لدى الحكام المسلمين منذ صدر الإسلام، وما ذكرته المصادر عن هذا الأمر أن نور الدين كان في حاجة ماسة للأموال كي يتقوى بها في جهاده الصليبيين وكان يأمل أن تصله من صلاح الدين مباشرة بعد سقوط الدولة الفاطمية، لكن الذي حدث أن صلاح الدين كان هو الآخر في حاجة لهذه الأموال كي يتقرب من الناس ويستميلهم إليه وكان كريما جوادا يعطي عطاء جزلا، كما أنه في حاجة لهذه الأموال لتدبير شئون هذه الولاية الجديدة وإعادة ترتيب أوضاعها من جديد ودفع رواتب جنده وأعوانه ولذا تأخر في إرسالها لنور الدين مما دفعه إلى إرسال شخص اسمه الموفق خالد بن القيسراني ليكشف حسابات مصر، وقد وصل هذا المحاسب إلى القاهرة وقابله صلاح الدين وقدم إليه كل ما طلبه وتحقق من أمانة صلاح الدين وإنفاقه للأموال في وجوهها، وعاد للشام محملا بالهدايا الجزيلة

١) البنداري: سنا البرق الشامي ص٦٥.

لنور الدين ولكن نور الدين لم يستلمها لأنه مات رحمه الله قبل وصولها [١] في سنة ٥٦٩هـ.

هذه حقيقة تلك الأحداث التي ذكرها المؤرخون وبهذا يتضح أنها لم تكن سببا ولا مظهرا لفساد العلاقة أو لوجود وحشة بين القائدين المسلمين، كما أن هناك من الأمور والأحداث ما يثبت حسن العلاقة واحترام كل واحد منهما للآخر: ولعل من أبرز ذلك تلك الصفات التي يسبغها نور الدين على صلاح الدين وقد أورد أبو شامة كتابا بخط نور الدين للشيخ شرف الدين بن أبي عصرون [٢] يوليه قضاء مصر ويقول في آخره " بموافقة صاحبي واتفاق منه صلاح الدين وفقه اللّه، فأنا منه شاكر كثير كثير كثير، جزاه اللّه خيرا وأبقاه، ففي بقاء الصالحين والأخيار صلاح عظيم، ومنفعة لأهل الإسلام، اللّه تعالى يكثر من الأخيار وأعوان الخير " [٣] وبالمقابل فقد كان صلاح الدين يجل نور الدين ولا يُبرم أمرا إلا بإذنه كما حصل حينما عزم على فتح اليمن حيث أرسل يستأذنه في ذلك، [٤] وحينما حاصر الصليبيون دمياط اغتم نور الدين لذلك غما شديدا ورفض أن يبتسم وقال: " إني لأستحي من اللّه تعالى أن يراني مبتسما والمسلمون محاصرون بالفرنج " [٥] وهكذا نجد هذه الأحداث تنفي وجود أي فتور في العلاقة بين القائدين المسلمين.

وكلمة أخيرة في هذا الموضوع وهي أن أهداف نور الدين وصلاح الدين أهداف سامية وكلها ترمي لتحرير البلاد الإسلامية من رجس الصليبيين، ولم تكن لهما أهداف شخصية بحيث تؤدي إلى انحراف العلاقة بينهما لكنهما قد لا يتفقان في الأسلوب الذي يسهل الوصول إلى تلك الأهداف، ومن غير المعقول أن يقوم صلاح الدين الذي

---

١) الحسن البنداري: سنا البرق الشامي ص ١٩، أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٢٥، ص ٥٥٨.

٢) سبق التعريف به ولمزيد من المعلومات راجع: ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٥٣، ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ ٦ ص ١٠٩.

٣) الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٤٤٣.

٤) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٢٢.

٥) أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٤٥٩.

عرف بالتدين والخلق القويم والذي لم يغيره الحكم أو السلطان بالغدر بسيده نور الدين الذي ظل يحترمه طيلة حياته ثم حافظ على ولائه لابنه الصغير إسماعيل ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

العلاقة بين صلاح الدين وحكام الدولة الزنكية بعد وفاة نور الدين:

أ – حالة الدولة بعد وفاة نور الدين:

خلف السلطان نور الدين في حكم الدولة ابنه الصغير إسماعيل الذي لم يبلغ الحلم حيث حلف له الأمراء في الشام وضربت السكة باسمه وخطب له، [1] وقد كان موقف صلاح الدين رحمه اللّه واضحا حيث وصلت كتبه إلى دمشق يعزي الصالح إسماعيل في والده ويعلن طاعته وولاءه له، وقد ضرب السكة باسمه وخطب له وأرسل دنانير مصرية دليلا على ذلك [2] .

والحقيقة أن وفاة السلطان نور الدين محمود قد أثرت كثيرًا على وضع الجبهة الإسلامية والدولة الزنكية من جميع النواحي:

فمن الناحية السياسية : تنازع الأمراء في الشام الأمر وكلهم يريد أن يهيمن على هذا الطفل الصغير، وقد كان هناك فريقين قويين واحد في دمشق وآخر في حلب وكل واحد يريد الصالح إسماعيل عنده، ففي دمشق كان آل المقدم وزعيمهم شمس الدين محمد بن المقدم الذي تولى تربيته وتدبير شؤون دولته وكان عندهم في دمشق، وفي حلب كان آل الداية وزعيمهم شمس الدين علي بن الداية، وقد أرسلوا لآل المقدم يطلبون منهم إرسال الصالح إسماعيل ليكون قريبا من البلاد الجزرية التي أخذها ابن عمه سيف الدين غازي، فرفض آل المقدم ذلك خشية أن يضعف أمره بفقده للملك الصالح، [3] ثم ظهر على مسرح الأحداث سعد الدين كمشتكين وهو من رجال

---

١) ابن الأثير: الباهر ص ١٦٢، ابن واصل: مفرج الكروب جـ ٢ ص ١.

٢) العماد الأصفهاني: عن الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٨٨، ابن الأثير: الباهر ص ١٦٢.

٣) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٣٦، والباهر ص ١٧٥.

نور الدين وتحالف مع آل الداية مؤقتًا وسار إلى دمشق واستطاع الخروج بالصالح إسماعيل وأحضره إلى حلب في ٢٣ ذي الحجة سنة ٥٦٩ هـ، ثم غدر بآل الداية وقبض عليهم وانفرد بالهيمنة على الصالح إسماعيل (١) .

علم صلاح الدين بهذه التطورات، وكان في أول الأمر يظن أن الأمور ستستقيم لابن نور الدين، ولكن شيئًا من ذلك لم يتم فلم يعد من المقبول أن يظل وهو من أقرب الناس إلى نور الدين وأكبرهم ولاية وجندا بعيدا عن هذه الأحداث، والحقيقة أن أمراء الشام كانوا يدركون ذلك ويعرفون أهمية صلاح الدين وتأثيره الكبير في الأحداث وقد أشار أحدهم على ابن المقدم بالاتصال به ومشاورته في الأمر لكنه لم يفعل خوفا من صلاح الدين أن يستأثر بالأمر ويعزلهم (٢) .

ومن الناحية الدينية والاجتماعية فقد ظهرت المنكرات والفواحش وجاهر الناس بهما وكان نور الدين رحمه اللَّه قد أبطلها، بل إن سيف الدين غازي لما تحقق من موت عمه " نادى مناديه بالبلد بالمسامحة باللعب واللهو والشراب والمسكر والطرب ومع المنادي دف وقدح ومزمار الشيطان " (٣) .

ونتيجة لهذه الأوضاع المتردية فقد طمع الأعداء في هذه الدولة وأخذ الصليبيون يستعدون لمهاجمة المسلمين وكان هدفهم الأول الاستيلاء على دمشق، فخرج ابن المقدم ولقيهم عند بانياس (٤) وهددهم بصلاح الدين وعقد معهم معاهدة يلتزم بموجبها بدفع مقرر لهم، (٥) وقد غضب صلاح الدين لما علم بذلك، إذ كيف يرضى المسلمون بالخضوع للصليبيين ودفع الأموال لهم وأرسل رسالة لأمراء الشام يؤنبهم على هذا العمل (٦) .

---

١) الفتح البنداري: سنا البرق الشامي ص ٧٤، أبو الفداء: المختصر جـ ٣ ص ٥٦.

٢) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٢٦.

٣) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٨٥، وانظر العماد: في الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٩٢.

٤) بانياس: مدينة قريبة من دمشق هي ثغر بلاد المسلمين، كانت بيد الفرنج فاسترجعها نور الدين رحمه اللَّه (الحميري: الروض المعطار ص ٧٤ تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان).

٥) ابن أبي طي: عن الروضتين جـ ١ ق ٥ ص ٥٩٤، ابن كثير: البداية والنهاية جـ ٢ ص ٢٨٥.

٦) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٢٨، ابن واصل: مفرج الكروب جـ ٢ ص ٨.

ومن ناحية أخرى فإن سيف الدين غازي صاحب الموصل ابن أخي نور الدين طمع في أملاك ابن عمه إسماعيل واستولى على مدن الجزيرة التي كانت بيد نور الدين ومنها نصيبين والخابور وحران والرها والرقة وسروج ولم يبق في البلاد الجزرية خارجا عن حكمه سوى قلعة جعبر التي استعصت عليه، (1) ولم يستطع الأمراء القائمون بالأمر في الشام من الحد من أطماعه، وتركوه يضم هذه المناطق منشغلين بخلافاتهم ومغلبين لمصالحهم الشخصية.

وهكذا بدا أن الدولة التي أسسها عماد الدين زنكي وحماها ووسعها وثبت أركانها من بعده ابنه نور الدين محمود قد آذنت بالسقوط وتداعت وطمع فيها الأعداء من الغرب والشرق، والأخطر من ذلك كله أن القضية التي أفنى نور الدين عمره من أجلها قد نسيت ولم يعد يهتم بها أحد ألا وهي الجهاد ضد الصليبيين، فكان لا بد من ظهور قائد قوي مسلم لتبني هذه القضية والعودة بها إلى ساحتها من جديد، وإذا كان الأمر على ما ذكرنا فهل يسكت صلاح الدين وهو الأمير الذي قربه نور الدين وأحبه وأثر فيه كثيرًا وبخاصة بحب الجهاد، أيترك صرح دولة مولاه يتهاوى ويترك بلاد المسلمين تسقط في يد الصليبيين فتضيع سنوات عديدة من الجهد والدم والمال بذلها آل زنكي ورجالهم ؟ إن الأمر يتطلب تدخله عاجلا، وعلى العكس من تفسيرات بعض المؤرخين لقد كان تدخله واجبا يمليه عليه دينه وانتماؤه وهو لصالح الإسلام والمسلمين قبل أن يكون مصلحة شخصية له فقط. إن صلاح الدين إن لم يتدخل واكتفى بولاية مصر وهي كافية بلا شك لوقع عليه اللوم الكثير من المؤرخين بل من المسلمين، لقد كان في مقدوره أن يتروي في مصر وأن يبتعد عن هذه المشاكل ويعيش في ولايته آمنا مطمئنًا لكنه آثر المصلحة العامة للمسلمين، وشق عليه أن يخضع المسلمون للصليبيين فيدفعون لهم الأموال والبلاد، ولو قرأنا الرسائل التي بعث بها صلاح الدين للصالح إسماعيل لوضح لنا هذا الشعور الذي انتابه في أول الأمر وكان يخشاه أشد الخشية، يقول في رسالة له موجهة للصالح إسماعيل: " فالله الله أن تختلف القلوب والأيدي، فتبلغ الأعداء مرادها، وتعدم الآراء رشادها، وتنتقل النعم التي

1) الفتح البنداري: سنا البرق الشامي ص ٧٥، ابن الأثير: الكامل: جـــ ٩ ص ١٢٧.

تعبت الأيام فيها، إلى أن أعطت قيادها، فكونوا يدا واحدة، وأعضادا متساعدة، وقلوبا يجمعها ود، وسيوفا يضمدها غمد، ولا تختلفوا فتتكلوا، ولا تنازعوا فتفشلوا، وقوموا على أمشاط الأرجل، ولا تأخذوا الأمر بأطراف الأنامل، فالعداوة محدقة بكم من كل مكان والكفر مجتمع على الإيمان " ثم يبدي استعداده للدفاع والمناصرة [1] وهكذا نجد صلاح الدين قد خشي مما وقع وحذر منه وشدد في التحذير و لم يكن كما يصوره البعض بأنه قد استغل تلك الظروف وسر بها ليصل إلى مراده.

والواقع أن بلاد الشام لم تخل من الرجال الحكماء العقلاء الذين أحسوا بالخطر الداهم وأدركوا أن القائد المناسب لهذا الظرف الحرج هو صلاح الدين وليس آل الداية أو آل المقدم أو سعد الدين كمشتكين ولذا فقد أرسلوا إليه يطلبون نجدته وسرعة مجيئه لإنقاذ بلاد المسلمين، [2] وسيروا إليه رسلا وصلته في مستهل سنة ٥٧٠ هـ يستحثونه ويطلبون منه الإسراع في المسير، [3] لم يكن صلاح الدين في حاجة للتفكير طويلا لإجابة هذا الطلب فقد كان لديه قناعة بأنه الرجل المناسب لهذه الظروف الحرجة وإن كانت هذه الظروف لم تعطه الفرصة إلا في هذا الوقت يقول في رسالة إلى أمراء الشام: " لو أن نور الدين يعلم أن فيكم من يقوم مقامي أو يثق إليه مثل ثقته إلي لسلم إليه مصر التي هي أعظم ممالكه وولاياته ولو لم يعجل عليه الموت لم يعهد إلى أحد بتربية ولده والقيام بخدمته غيري " ثم يتوعدهم لتفردهم بابن مولاه إذا هو أتى إلى الشام [4] .

ب – مسير صلاح الدين للشام:

لم يستطع صلاح الدين الشخوص للشام سريعا نتيجة لأمرين اعترضاه وهما:

أولاً: هجوم أسطول صقلية على الإسكندرية في شهر صفر عام ٥٧٠ هـ وذلك تنفيذا للمؤامرة التي تمت مع عمارة اليمني وشيعته حيث لم يعلم ملك صقلية بانفضاح

---

١) أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٥٨٧.

٢) ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ ٦ ص ٧٣.

٣) البنداري: سنا البرق الشامي ص٨١.

٤) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٢٧.

أمرهم وقد هاجم الإسكندرية بأسطول كبير يتكون من ستمائة قطعة حربية وثلاثين ألف مقاتل إلا أن سرعة حركة صلاح الدين وإرساله المدد لهذا الميناء قد أدخل الرعب في قلوبهم وبخاصة بعدما علموا بفشل المؤامرة فعادوا خائبين بعد ثلاثة أيام فقط [١] .

أما الأمر الثاني: فهو حركة كتر الدولة متوج في جنوب مصر حيث جمع الجموع وهاجم بلاد الصعيد وأصبح خطرا على الدولة فأرسل صلاح الدين له جيشا بقيادة أخيه العادل استطاع إخماد ثورته وقتل الكثير من رجاله وذلك في شهر صفر عام ٥٧٠ هـ [٢] .

وبعد أن اطمأن صلاح الدين لأمور مصر سار إلى الشام في شهر ربيع الأول سنة ٥٧٠ هـ واستناب بمصر أخاه العادل فوصل دمشق في شهر ربيع الآخر من العام نفسه فخرج العسكر للقائه وأعلنوا طاعته وسكن في بيت والده، ثم استولى على القلعة فدانت له كل البلد [٣] .

ويصف لنا ابن كثير حالة الشام حين دخلها وهدفه من ذلك فيقول: " أخيف سكانها، وتضعضعت أركانها، واختلف حكامها، وفسد نقضها وإبرامها، وقصده جمع شملها، والإحسان إلى أهلها، وأمن سهلها وجبلها، ونصرة الإسلام، ودفع الطغام، وإظهار القرآن، وإخفاء سائر الأديان، وتكسير الصلبان في رضا الرحمن وإرغام الشيطان " [٤] .

ويوضح ابن أبي طي ما عمله بعد وصوله إلى دمشق بقوله: " نشر علم العدل والإحسان وعضّ آثار الظلم والعدوان، وأبطل ما كان الولاة استجدوه بعد موت

---

١) ابن شداد: النوادر السلطانية ص ٤٨، المقريزي: السلوك جـ ١ ق ١ ص ٧٧. ويذكر أنها في ذي الحجة عام ٥٦٩ هـ، ابن واصل: مفرج الكروب جـ ٢ ص ١١، ابن خلدون: العبر جـ ٥ ص ٢٨٨.

٢) البنداري: سنا البرق الشامي ص ٨٠، أبو الفداء: المختصر جـ ٣ ص ٥٦، ابن خلدون: العبر جـ ٥ ص ٢٨٨، ٢٨٩.

٣) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٣١، البنداري: سنا البرق الشامي ص ٨١.

٤) البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٨٨.

نور الدين من القبائح والمنكرات والمؤن والضرائب المحرمات " [1] .

ولما سمع القائمون على إسماعيل بمجيء صلاح الدين أرسلوا له رسولا ليفاوضه، ولكن الرسول أغلظ في القول وتطاول على صلاح الدين، فتحمل ذلك وقابله بالعفو والصفح، [2] وأدرك صلاح الدين أن الأمر يحتاج إلى حزم وعزم فخرج بعسكره ونزل على حمص في الحادي عشر من جمادى الأولى واستولى عليها، ثم غادرها إلى حماة فأخذها في جمادى الآخرة، ثم اتجه إلى حلب فحاصرها وفيها الصالح والأمراء القائمون بأمره وعلى رأسهم سعد الدين كمشتكين، [3] ولقد أراد هذا الشخص بث الحماس في نفوس عامة حلب للوقوف معه ضد صلاح الدين لأنه يدرك مدى ميل الناس إليه، فجمعهم في الميدان ثم أخرج إليهم الصالح إسماعيل فخطب فيهم وبكى مما أثارهم وحمسهم فوعدوه بالنصر والمساعدة [4] .

والحقيقة أن هؤلاء الناس الذين أعلنوا وقوفهم معه ضد صلاح الدين لم يكونوا سوى الشيعة الذين استغلوا هذا الظرف الصعب داخل حلب فأرادوا استعادة نفوذهم وإظهار مذهبهم وإحياء ما أماته نور الدين من شرائعهم ولذا فقد اشترطوا أن يعاد لهم شرقي الجامع ليصلوا فيه، وأن يجهر بحي على خير العمل، وأن تردد أسماء الأئمة الاثني عشرة في الأسواق وأمام الجنائز، وأن يصلوا على أمواتهم خمس تكبيرات، وأن تكون عقود الأنكحة عند أحد رجالهم، وغير ذلك مما أبطله نور الدين رحمه الله ، [5] وقد أجيبوا لذلك حيث أذن المؤذن في الجامع وغيره بحي على خير العمل، وصلوا في الشرقية وذكروا أسماء الأئمة في الأسواق وأمام الجنائز، وصلوا على الأموات خمس تكبيرات وفعلوا كل ما اشترطوا لأنفسهم على الصالح إسماعيل [6] .

---

١) الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٦٠٥.

٢) البنداري: سنا البرق الشامي ص ٨٢.

٣) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٣١، البنداري: سنا البرق الشامي ص ٨٣، ابن خلدون: العبر جـ ٥ ص ٢٨٩، ٢٩٠.

٤) ابن أبي طي: السيرة الصلاحية عن الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٦٠٩، ابن واصل: مفرج الكروب جـ ٢ ص ٢٣.

٥) أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٦٠٩، ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٨٩.

٦) ابن أبي طي: نفس المصدر ص ٦١١ وذكر أن والده هو الذي أم الشيعة في الجامع.

وهكذا يتضح مدى التحالف الذي تم بين الروافض وبين القائمين على أمر الصالح إسماعيل وأن المعارضين لصلاح الدين كان أغلبهم من الشيعة الذين يعدونه عدوهم اللدود الذي أسقط دولتهم وأضعف مذهبهم.

و لم يكتف سعد الدين بهذا بل إنه أرسل إلى زعيم الحشيشية سنان يطلب منه القيام بمؤامرة لاغتيال صلاح الدين وهو محاصر لحلب، ونفذ سنان هذه المؤامرة فأرسل مجموعة من رجاله لمخيم صلاح الدين وكادوا يفتكون به لولا يقظة رجاله الذين تعرفوا عليهم وقتلوهم [1] .

وبلغ الغدر ذروته لدى أهل حلب حينما اتصلوا بملك طرابلس الصليبي ريموند الصنجيلي يطلبون منه المساعدة ومهاجمة حمص لعل صلاح الدين يفك الحصار عنهم، وقد نفذ ريموند هذه الخطة فهاجم حمص مما اضطر صلاح الدين إلى ترك حلب مؤقتًا والتوجه لإنقاذ حمص فلما علم الصليبيون بقدومه تركوها وربما كان ذلك بسبب سَرِيَّة أرسلها صلاح الدين إلى طرابلس، وقد أكمل صلاح الدين الاستيلاء على حمص وذلك بأخذ قلعتها في شعبان سنة ٥٧٠هـ ثم سار إلى بعلبك فتسلمها في رمضان وبذلك خضع لصلاح الدين معظم الشام [2] .

وإزاء هذه الانتصارات لصلاح الدين فقد اضطر إسماعيل إلى الاستنجاد بابن عمه سيف الدين غازي صاحب الموصل فأجابه وبدأ الاستعداد لإرسال العساكر إلى الشام [3] وبذا اتسع نطاق النزاع ليشمل أبناء قطب الدين ممدود بن زنكي وأصبح الزنكيون جميعا في الشام والجزيرة ضد صلاح الدين، وقد ظهرت براعة صلاح الدين في نزاعه مع آل زنكي حينما ظل وفيا لهم يدعو لحاكمهم إسماعيل ويضرب اسمه على النقود ويجعل نصرته هي الهدف من مجيئه للشام، ثم تظهر مرة أخرى حينما أرسل إلى الخليفة العباسي في بغداد رسالة مع الخطيب شمس الدين بن الوزير أبي المضاء البعلبكي يعدد فيها مآثره خاصة ومآثر الأيوبيين عامة، ويذكر دورهم في إسقاط

---

١) البنداري: سنا البرق الشامي ص ٨٣، ابن الأثير جـ ٩ ص ١٣٢.

٢) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٣٢، ابن كثير: البداية والنهاية: جـ ١٢ ص ٢٨٩.

٣) أبو الفداء: المختصر جـ ٣ ص ٥٧.

الشيعة والدعوة للعباسيين في مصر وفتحهم النوبة واليمن وبعض بلاد المغرب، ثم يذكر دورهم في الجهاد ضد الصليبيين، وحفظهم للحرمين الشريفين، ويشير إلى وصول الوفود من سائر الأمصار يطلبون منه التقليد وكيف أعطاهم الألوية والمناشير ليدعوا للخليفة المستضيء، ويوضح علاقته بالقوى الصليبية ومنها: القسطنطينية وصقلية وجنوة والبندقية وهي علاقات حربية وأحيانا سلمية، ويصف له حالة الدولة الزنكية بعد وفاة نور الدين حيث الفرقة والخلاف وأخطار الأعداء من كل جانب، وكيف أن هذه الظروف لا تساعد على تحقيق الهدف العظيم للمسلمين وهو تحرير بلادهم وبخاصة القدس من رجس الصليبيين، ويبين للخليفة أن هدفه هو استعادة القدس وأن ذلك لا يتأتى بسهولة إلا إذا اتحدت مصر مع الشام وانطلقت الجيوش من الشام القريبة لا من مصر البعيدة، وكذلك إذا قضى على أسباب الفرقة والخلاف بين أمراء الشام وأصبح هو الحافظ للملك إسماعيل لأنه أوْلى من أولئك الذين استغلوه لأهدافهم الشخصية ويختم رسالته بطلب تقليد من الخليفة حيث يقول: " والمراد الآن هو كل ما يقوي الدولة، ويؤكد الدعوة، ويجمع الأمة، ويحفظ الألفة، ويضمن الرأفة، ويفتح بقية البلاد، وأن يطبق بالاسم العباسي كل ما تطيقه العهاد، وهو تقليد جامع بمصر، واليمن، والمغرب، والشام، وكل ما تشتمل عليه الولاية النورية، وكل ما يفتحه اللّه تعالى للدولة العباسية بسيوفنا وسيوف عساكرنا، ولمن نقيمه من أخ أو ولد من بعدنا تقليدا يضمن للنعمة تخليدا، وللدعوة تجديدا، مع ما ينعم به من السمات التي فيها الملك، وبالجملة فالشام لا ينتظم أموره بمن فيه، والبيت المقدس ليس له قرن يقوم به ويكفيه، والفرنج فهم يعرفون منا خصما لا يمل الشر حتى يملوا [1] ولم يظل صلاح الدين مكتوف الأيدي حتى يأتيه التقليد بل أخذ يستعد لملاقاة الحلف الزنكي الذي اجتمع في حلب، وقد راسلهم صلاح الدين في طلب الصلح وعرض عليهم التنازل عن حمص وحماة مقابل إقرارهم له بدمشق نائبا عن السلطان إسماعيل وأن يعود إلى مصر، ولكنهم طمعوا فيه واشتطوا في شروطهم فكان لا بد من الحرب [2] وسار بجيشه وعسكر على قرون حماة مقابل الجيش الزنكي الذي

---

١) أبو شامة: الروضتين من ص ١١٦ إلى ص: ٦٢٣ وذكره المقريزي مختصرا في السلوك جـــ ١ ق ١ ص ٨٢.

٢) البنداري: سنا البرق الشامي ص ٨٦، ابن الأثير الكامل جـــ ٩ ص ١٣٣.

يقوده عز الدين مسعود، واستطاع صلاح الدين أن يداريهم حتى وصلت له النجدة من مصر، وفي التاسع عشر من رمضان سنة ٥٧٠ هـ التقى الجمعان في معركة انتصر فيها صلاح الدين على آل زنكي، ورغم مقدرته على القضاء عليهم إلا أنه أمر جنده بأن لا يوغلوا في طلبهم ولا يقتلوا منهزما ولا يجهزوا على جريح (١) .

لقد كان من آثار هذه المعركة أن تعزز موقف صلاح الدين في الشام وأصبح هو الرجل المؤهل لقيادة الجبهة الإسلامية، والبديل لنور الدين محمود في نظر المسلمين والخلافة الإسلامية، ولذا سارع الصالح إسماعيل يطلب منه المهادنة واتفق الطرفان على عقد صلح يتضمن ما يلي:

١ – أن يقر الصالح إسماعيل لصلاح الدين بما تحت يده من بلاد الشام (أي دمشق وحمص وبعلبك وحماة وما بينها).

٢ – أن يتعهد صلاح الدين بحماية الصالح إسماعيل بجيوشه إذا داهمه عدوه.

٣ – أن يظل صلاح الدين يدعو له ويضرب السكة باسمه (٢) .

وهكذا اعترف الزنكيون بصلاح الدين حاكما على معظم الشام إضافة إلى مصر وبينما كان عائدا إلى دمشق بعد هذا الصلح وفي مدينة حماة وصلت إليه رسل الخليفة المستضيء بأمر الله تحمل التشريفات السنية، والخلع العباسية والأعلام السود، والتوقيع من الديوان بالسلطنة على بلاد مصر والشام، كما أفيضت الخلع على أهله وأقاربه وأعوانه وكان يوما مشهودا (٣) .

لقد كان من آثار ذلك أن أصبح صلاح الدين الأيوبي حاكما شرعيا لمصر والشام معترفا به من قبل الخلافة العباسية ومن قبل آل زنكي وبذا قطع هذا القائد المسلم شوطا بعيدا في سبيل الهدف العظيم الذي شرع فيه نور الدين محمود بن زنكي وهو

١) ابن أبي طي: السيرة الصلاحية، عن الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٦٣٨، ٦٣٩، ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٣٣.

٢) االبنداري: سنا البرق الشامي ص ٨٧، ٨٨ وقد كتب العماد بنفسه نسخة اليمين.

٣) البنداري: سنا البرق الشامي ص ٨٨، ٨٩، ابن كثير: البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٩١ المقريزي: السلوك جـ ١ ق ١ ص ٨٣.

توحيد الجبهة الإسلامية استعدادًا لتخليص البلاد الإسلامية وتحريرها وبخاصة القدس من يد الصليبيين، والحقيقة أن التجارب أثبتت أنه لا يمكن الوصول إلى ذلك إلا بهذا الاتحاد، فكان على صلاح الدين أن يحقق هذا الهدف وأن ينقذ العالم الإسلامي من المصير السيئ الذي آل إليه بعد وفاة نور الدين ولو كان ذلك على حساب زوال الدولة الزنكية، إن المهم هو مصلحة العالم الإسلامي وليس مصلحة شخص أو أسرة أو حاكم، ولذا فلا اعتبار لأي نقد يوجه إلى صلاح الدين في تلك المرحلة بسبب مناوأته للزنكيين مادام سيضطلع بالدور الخطير وهو قيادة العالم الإسلامي ضد الصليبيين ولقد أثبتت الأيام القادمة صدق هذا القائد وتجرده في كل أعماله حيث استطاع تحقيق هذه الأهداف، لقد نتج عن هذا الوضع الجديد لصلاح الدين أن بدأ الفرنج يتعاملون معه هو وليس مع الزنكيين ففي مستهل سنة ٥٧١ هـ وصلت إليه رسلهم تطلب المهادنة والسلام، وحيث إن الأمور لم تستقر تماما له بعد في الشام فقد أجابهم لهذا الطلب واشترط عليهم شروطا قبلوها، ومع أن العماد لم يوضح لنا ماهية هذه الشروط إلا أنه يشير إلى أنها كانت في صالح المسلمين [(١)] وقد أصاب الشام في تلك السنة جدب فأذن صلاح الدين لجنده بالعودة إلى مصر صحبة القاضي الفاضل، وقد علق ابن كثير على هذا التصرف من صلاح الدين بقوله: " وكانت إقامة السلطان بالشام وإرسال الجيش صحبة القاضي الفاضل غاية الجزم والتدبير، ليحفظ ما استجد من الممالك خوفا عليه مما هنالك " [(٢)] .

جـ – نقض الزنكيين للصلح ومعركة تل السلطان:

لم يستمر الصلح بين الجانبين طويلا وذلك بسبب نقض الزنكيين له، ذلك أن سيف الدين غازي لما علم بأمر الصلح ساءه ذلك وأرسل إلى أهل حلب يلومهم ويطالبهم بنقضه ويعدهم بالمساعدة وكتب لهم العهد بذلك، وقد علم صلاح الدين بذلك مبكرا حيث انفضح أمرهم حينما جاءه رسولهم في دمشق يفاوضه مخادعة ولكنه سلمه العهد الذي بينهم ضده بدل تسليمه الكتاب المرسل إليه، وأظهر الحلم والثبات

---

١) البنداري: سنا البرق الشامي ص ٩٠.

٢) البداية والنهاية جـ ٩ ص ٢٩٢.

وأعاد الرسول وبدأ الاستعداد [١] للمواجهة، أما سيف الدين غازي فقد سار بجنده من الموصل ووصل حلب فاجتمع بكمشتكين والصالح إسماعيل واتفقوا على حرب صلاح الدين [٢] وقد أقدموا على خطوة سيئة وذلك بإطلاقهم سراح بعض القادة الصليبيين الذين كانوا في أسر المسلمين ليتقووا بهم على صلاح الدين ومنهم البرنس أرناط صاحب الكرك وجوسلين صاحب حارم، [٣] ولما كان أغلب جند الأيوبيين في مصر فقد أرسل صلاح الدين في طلبهم بسرعة وأخذ يماطل الزنكيين حتى يصله المدد [٤] .

وفي تل السلطان عسكر الطرفان استعدادًا للقتال، وفي يوم الخميس العاشر من شوال سنة ٥٧١ هـ التقى الجمعان في معركة أسفرت عن هزيمة الحلف الزنكي وانتصار صلاح الدين، وفر من نجا منهم عائدين إلى حلب وأمسك صلاح الدين عن ملاحقتهم، وقد انكشفت بعد هذه المعركة الأوضاع السيئة التي يعيشها الزنكيون وفساد حياتهم وأخلاقهم فقد وجد مع سيف الدين غازي بيتا للشراب ومجموعة من الطيور كالقماري والبلابل والببغاء بل إن معسكره كان كالحانة من كثرة الخمور وأدوات الغناء والمغنين والمغنيات، واشتهر أنه كان معه أكثر من مائة مغنية، وقد عرض صلاح الدين ذلك أمام عسكره واستعاذ من هذه البلية، وأعاد بعض هذه الأشياء إلى سيف الدين وقال لحاملها: " اذهب بها إلى سيف الدين فأوصلها إليه وسلم منا عليه، وقلد له عد إلى اللعب بهذه الطيور، فهي سليمة لا توقعك في مثل هذا المحذور " [٥] .

لقد نتج من هذه المعركة تدعيم نفوذ صلاح الدين في الشام حيث استولى بعد ذلك على مجموعة من البلاد ومنها: بزاغة، ومنبج، وعزاز [٦] وكلها من القلاع المحيطة

---

١) البنداري: سنا البرق الشامي ص ٩١ وأبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٦٤٨ وقد أورد خطابا من السلطان للخليفة العباسي يخبره بأمر الزنكيين.

٢) ابن الأثير الكامل جـ ٩ ص ١٣٦.

٣) البنداري: سنا البرق الشامي ص ٩٤ ابن كثير البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٩٢.

٤) البنداري: سنا البرق الشامي ص ٩٣، ابن الأثير جـ ٩ ص ١٣٦.

٥) ابن أبي طي: السيرة الصلاحية، عن الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٦٥٢، البنداري: سنا البرق الشامي ص ٩٦ ابن واصل: مفرج الكروب جـ ٢ ص ٤٠.

٦) ابن الأثير: الكامل جـ ٩ ص ١٣٦، ١٣٧ أبو الفدا جـ المختصر جـ ٣ ص ٥٦.

بحلب مما أدى إلى إضعاف موقف أهل حلب، كما أن صلاح الدين قد استغل موقف الزنكيين وتحالفهم ضده بالكتابة للخليفة العباسي يطلب منه الكتابة إلى ملوك المسلمين ليساعدوه ويقفوا معه ضد الصليبيين في جهاده أو على الأقل لا يكونوا معهم ضده [1] وقد أراد بذلك الحصول على الدعم الشرعي من الخلافة لموقفه وتوضيح أهدافه الحقيقية التي يسعى من أجلها وهي تحرير بلاد المسلمين.

وإذا كان الزنكيون قد استعانوا بالصليبيين ولم يفلحوا فإنهم بدءوا يستعينون بالقوى المحلية في الشام والتي تشاركهم في الموقف العدائي لصلاح الدين ولذا كاتبوا سنانا رئيس فرقة الحشيشية يطلبون منه اغتيال صلاح الدين، ولقد كانت محاولة الاغتيال هذه المرة أكثر تنظيما حيث انضم الحشيشية إلى جند صلاح الدين بعد أن لبسوا لباسهم واستطاعوا الوصول إليه وهو على عزاز ومهاجمته، وقد كان في إمكانهم هذه المرة قتله لولا عناية اللّٰه به حيث كان يلبس الحديد فلم تؤثر فيه طعناتهم واستطاع الأمراء تخليصه منهم [2] .

وجد صلاح الدين أن الأمور لا تستقر إلا بفتح حلب وتخليص إسماعيل من الأمراء الذين يهيمنون عليه فسار إليهم بجيشه وحاصرها أواخر سنة ٥٧١ هـ واستمر يحاصرها حتى محرم سنة ٥٧٢ هـ وكان كمشتكين خارج حلب فخشي أن يتم صلح وهو خارجها فاحتال على صلاح الدين ودخلها وتراسل الجانبان وقد اشترك العماد الأصفهاني في تلك المحادثات التي لم تسفر عن شيء لتعنت الأمراء المحيطين بإسماعيل [3] وقد أدرك أهل حلب حراجة موقفهم بعد أن طال الحصار فبدءوا يتذللون ويطالبون بالصلح فأجابهم صلاح الدين لذلك، وكتب العهد وحلفوا عليه جميعا، ويمكن تلخيص بنود هذا الصلح فيما يلي:

١ - أن يكون لصلاح الدين من حماة وما فتحه إلى مصر.

---

١) أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٦٤٩.

٢) ابن أبي طي: نفس المصدر جـ ١ ق ٢ ص ٦٦٠، ابن واصل: مفرج الكروب حـ٢ ص ٤٥، ابن خلدون: العبر جـ ٥ ص ٢٩١.

٣) سنا البرق الشامي ص ١٠٤.

٢ – أن تبقى حلب بيد الصالح إسماعيل وتضم إليها عزاز.

٣ – أن يطلق الصالح إسماعيل أولاد الداية.

٤ – أن ينضم أهل الموصل لهذا الصلح وكذلك أهل ديار بكر.

٥ – إذا نقض أحدهم الصلح كان الجميع ضده يدا واحدة [١] .

وبهذا الصلح اعترف الزنكيون جميعا بحكم صلاح الدين على مصر ومعظم الشام وأصبح هو الحاكم الشرعي المدعوم من الخلافة، وبذلك استطاع توحيد مصر والشام في دولة واحدة، ولم يبق إلا حلب تحت حكم إسماعيل ولكن في ظل صلاح الدين.

لقد استغرق هذا العمل جهدا ووقتا من صلاح الدين – رحمه الله – وقد آن الأوان ليتفرغ لبقية أعدائه من الإسماعيلية والصليبيين وكذلك لتنظيم دولته والاهتمام بشئون عاصمته القاهرة.

ففي عام ٥٧٢ هـ هاجم صلاح الدين حصون الإسماعيلية في الشام فسبى وحرق وخرب ديارهم وأدبهم على ما كان من محاولاتهم قتله [٢] .

ثم أخذ يضبط أمور الشام بتعيين القضاة والولاة حيث عين الفقيه شرف الدين أبو سعد عبد اللّه بن أبي عصرون [٣] في قضاء دمشق، كما ولى أقاربه وأبناء عمه ولايات الشام [٤] .

وبعد أن اطمأن على أوضاع الشام واستتب له الأمر فيه عزم على المسير إلى مصر فسار من دمشق يوم الجمعة الرابع من شهر ربيع الأول سنة ٥٧٢ هـ ووصلها في السادس عشر منه وتلقاه أخوه العادل وأهله وكان معه العماد الكاتب [٥] .

* * * *

١) البنداري: سنا البرق الشامي ص ١٠٥، أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٦٦٩، ابن واصل: مفرج الكروب جـ ٢ ص ٤٦.

٢) ابن واصل: مفرج الكروب جـ ٢ ص ٤٧، ٤٨، ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٦٥.

٣) سبق التعريف به.

٤) ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٦٥.

٥) البنداري: سنا البرق الشامي ص ١١٤.

أعماله في مصر :

عاد صلاح الدين إلى عاصمته القاهرة وتفرغ للأعمال الإصلاحية بقية عام ٥٧٢ هـ وكانت هذه الأعمال تنصب على تأمين هذه المدينة من الأخطار الخارجية، فقد استفاد صلاح الدين من التجارب السابقة، وأدرك أهمية مصر بشكل عام والقاهرة بشكل خاص بالنسبة للجهاد ضد الصليبيين حيث إن أنظار الصليبيين أصبحت تتجه نحوها، وكانت الحملات الزنكية التي شارك فيها قد أوضحت له مدى اهتمام الصليبيين بمصر، ثم كانت الهجمات الصليبية على دمياط والإسكندرية مؤكدة لهذه الحقيقة، ولما كان صلاح الدين كثير الأسفار والبعد عن عاصمته فقد أراد أن يحصنها ضد الهجمات الخارجية فقام بعملين مهمين خلدهما له التاريخ:

العمل الأول: هو بناء سور كبير يحمي كل القاهرة، والعمل الثاني: هو بناء قلعة وسط العاصمة.

أما السور فقد كان للقاهرة سور ولمصر القديمة سور، فوجد صلاح الدين أن ذلك يتطلب منه جهدا وعددا كبيرا من الجند لحماية السورين منفردين، فأراد أن يجمعهما بسور واحد يبتدئ من النهر ويعود إليه، وأوكل العمل لبهاء الدين قراقوش الأسدي [(١)] فاستعمل الحجارة في بنائه، وجعل طوله ثلاثة وثلاثين ألف ذراع، كما جعل له أحد عشر بابا غير الأبواب الصغار، إلا أن صلاح الدين مات قبل إتمام العمل [(٢)] .

وبالنسبة للقلعة فقد أراد أن تكون مقرا له إذا أقام في مصر وتكون محصنة ضد أعدائه وبخاصة أتباع الفاطميين الذين يتربصون به، فاختار جبل المقطم لإقامتها عليه وأوكل أمر بنائها إلى بهاء الدين أيضًا فأحاطها بالأبراج وبنى فيها مسجدا وحفر بها بئرا وكانت محكمة البناء يحيط بها خندق لحمايتها، والعجيب أن صلاح الدين لم

---

١) سبق التعريف به.

٢) المقريزي: المواعظ والاعتبار جـ ١ ص ٣٧٩، ٣٨٠ جـ ٢ ص ٢٠٢، ابن إياس: بدائع الزهور جـ ١ ص ٢٤٢.

يسكن بها لأنه انشغل بالجهاد ومات قبل إتمام العمل بها [1] .

ومن الأعمال الأخرى له في القاهرة أنه أمر ببناء مدرسة بجوار قبر الشافعي [2] كما أمر باتخاذ أحد القصور بيمارستانا للمرضى، ولم يكن بمصر قبل ذلك بيمارستان إلا الذي أنشاه أحمد بن طولون بالقطائع وقد اندثر، وأوقف على البيمارستان والمدرسة أوقافا جليلة [3] .

وبعد أن أتم أعماله في القاهرة اتجه في شعبان سنة ٥٧٢ هـ إلى الإسكندرية لتفقد أحوالها، فمر على دمياط واطمأن على تحصيناتها ثم وصل الإسكندرية فبنى عليها سورا [4] وكان من جليل أعماله أن أمر بإنشاء ديوان الأسطول وجمع له الأخشاب وعين الصناع فعمل مراكب كثيرة شحنها بالمقاتلة والآلات وأفرد له إيرادا خاصا وكتب إلى سائر البلاد يقول: " القول قول صاحب الأسطول وأن لا يمنع من أخذ رجاله وما يحتاج إليه " [5] وأصدر عدة أوامر للنهوض بالأسطول وتقويته [6] مما كان له عظيم الأثر في الجهاد ضد الصليبيين حيث شارك هذا الأسطول في العمليات الحربية في البحر الأبيض المتوسط.

* * * *

وهكذا استطاع صلاح الدين أن يوحد الجبهة الإسلامية وأن يقضي على أسباب الفرقة والنزاع، وأن يطهر المجتمع الإسلامي من تلك الأمراض الخلقية التي تفشت فيه فبنى بذلك جبهة داخلية قوية يعتمد عليها في الجهاد ومحاربة الأعداء، لقد أمضى صلاح الدين سنوات طويلة في بناء هذه الجبهة إدراكًا منه لأهميتها، ولأن قوة الدولة

---

١) البنداري: سنا البرق الشامي ص ١١٩ المقريزي: المواعظ والاعتبار جـ ٢ ص ٢٠٣.

٢) المقريزي: السلوك جـ ١ ق ١ ص ٨٦ ابن تغري بردي: النجوم الزاهرة جـ ٦ ص ٧٩.

٣) البنداري: سنا البرق الشامي ص ١٢٠، ابن إياس: بدائع الزهور جـ ١ ص ٢٤٣.

٤) أبو شامة: الروضتين جـ ١ ق ٢ ص ٦٨٩، أحمد مختار العبادي، السيد عبد العزيز سالم: تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام ص ٢٣٠، ١٩٨١ م.

٥) ابن أبي طي: نفس المصدر جـ ١ ق ٢ ص ٦٩٠.

٦) العبادي وسالم: تاريخ البحرية الإسلامية ص ٢٧٢ وما بعدها.

تأتي من قوة جبهتها الداخلية تلك القوة المعتمدة على الوحدة، والالتفاف حول القيادة، والإخلاص للقضية والتخلص من مشغلات الحياة وتوافهها، واستطاع صلاح الدين أيضًا أن يؤسس دولة ذات كيان مستقل تشمل مصر والشام واليمن والحجاز وتلك الأقطار تمثل قلب العالم الإسلامي، وكان لهذه الأعمال التي قام بها أعظم الأثر في تحقيق الانتصار على الصليبيين وتحرير بيت المقدس من رجسهم، والملفت للنظر أن صلاح الدين لم ينعم بهذا الملك ولا بتلك الدولة حيث قضى بقية عمره في جهاد مستمر على صهوة جواده متنقلا من مصر إلى الشام ثم إلى الموصل ثم يكر راجعا، وهكذا، حل وترحال وتنقل مستمر وانشغال تام بقضية المسلمين الأولى، لقد تخلص من الأمور الدنيوية، وسخرها كلها للجهاد الذي ملك عليه شغاف قلبه، وأصبح هو همه الأول وشغله الشاغل، وبناءً على هذا فإن الباحث لا يسعه إلا أن يدافع عن صلاح الدين ويوضح صدق نواياه، وتجرده من هوى نفسه ومطالبه الشخصية، وأن ما قيل عنه ونسب إليه من أعمال أو أقوال لا تخدم هذا الهدف وتلك القضية فهي أوهام تخيلها قائلوها أو فسروها حسب أهواء مائلة وأهداف مغرضة.

فرحم اللَّه صلاح الدين وجزاه اللَّه عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء لما قام به من أعمال حولت أوضاع المسلمين فكانت كما وصفها العماد الكاتب " الإسلام زاهر زاه، والكفر واهن واه، والنصر مضمون، والعصر ميمون، وسر التوحيد سار، وقلب الشرك محزون، وذخر المال مبذول، وكنز الحمد مذخور ومخزون، ونحن في اجتماع واتساع وارتفاع واقتناع، لا شيم كهام، ولا رنة شاك ولا أنة باك، ولا شكاية مظلوم، ولا حكاية محروم، والأيام ظاهرة الأيامن، باهرة المحاسن، وقد طابت للزمان وأهله أنفاس ونفوس ودارت على الدنيا من ألطاف اللَّه كؤوس " [1] .

والحمد لله أولاً وآخرا وصلى اللَّه على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم..

---

١) سنا البرق الشامي ص ١٢٥.

قائمة المصادر

(١) ابن الأثير: أبو الحسن علي بن محمد الشيباني (ت ٦٣٠ هـ).

- الكامل، دار الكتاب العربي، بيروت.

- الباهر، تحقيق عبد القادر طليمات، القاهرة ١٣٨٢ هـ.

(٢) الأرمني: الشيخ أبو صالح (ت ٦٠٥ هـ).

- تاريخ الشيخ أبو صالح، إكسفورد، ١٨٩٤ م.

(٣) ابن إياس: محمد بن أحمد الحنفي (ت ٩٣٠ هـ).

- بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق محمد مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٤٠٢ هـ.

(٤) الأيوبي: الملك الأمجد بن الناصر (ت ٦٥٦ هـ).

- نسب الأيوبيين، تحقيق صلاح الدين المنجد، بيروت.

(٥) البغدادي: عبد اللطيف (ت ١٢٩ هـ).

- الإفادة والاعتبار، الطبعة الثانية.

(٦) البنداري: الفتح بن علي.

- سنا البرق الشامي، تحقيق فتحية النبراوي، مكتبة الخانجي.

- تاريخ دولة آل سلجوق، بيروت.

(٧) ابن تغري بردي: أبو المحاسن يوسف (ت ٨٧٤ هـ).

- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، مصورة عن طبعة دار الكتب.

(٨) ابن جبير: أبو الحسين محمد (٦١٤ هـ).

- رحلة ابن جبير المسماة تذكرة الأخبار عن اتفاقات الأسفار بيروت ١٣٩٩ هـ.

(٩) ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي (ت ٥٨٢ هـ).

- لسان الميزان، الطبعة الثانية، ١٩٧١م.

(١٠) ابن الحسين: يحيى بن الحسين بن القاسم (ت ١١٠٠هـ).

- غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، تحقيق سعيد عاشور القاهرة، ١٣٨٨هـ.

(١١) الحموي: ياقوت بن عبد اللّٰه الرومي (ت ٦٢٦ هـ).
- معجم البلدان، دار صادر، بيروت.
(١٢) الحميري: محمد، (كان حيا سنة ٧٢٩ هـ).
- الروض المعطار، تحقيق إحسان عباس، مكتبة لبنان.
(١٣) ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ).
- تاريخ ابن خلدون المسمى العبر وديوان المبتدأ والخبر، ١٣٩١ هـ.
(١٤) ابن خلكان: أبو العباس أحمد بن محمد (ت ٦٨١ هـ).
- وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر.
(١٥) الديار بكري: حسين بن محمد
- تاريخ الخميس في أحوال أنفس نفيس، مؤسسة شعبان، بيروت.
(١٦) ابن الديبع: عبد الرحمن بن علي (ت ٩٤٣ هـ).
- قرة العيون بأخبار البلد الميمون، تحقيق محمد الأكوع، المطبعة السلفية.
(١٧) الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ).
- دول الإسلام، تحقيق فهيم شلتوت ومحمد مصطفى إبراهيم، ١٩٧٤م. القاهرة.
(١٨) أبو شامة: بهاء الدين بن محمد بن عبد الرحمن المقدسي (ت ٦٦٥ هـ).
- الروضتين في أخبار الدولتين، تحقيق محمد حلمي ومصطفى زيادة، القاهرة ١٩٦٢ م. والطبعة الأولى، دار الجيل، بيروت.
(١٩) ابن شداد: بهاء الدين يوسف بن رافع (٦٣٢ هـ).
- النوادر السلطانية والمحاسن اليوسفية، تحقيق جمال الدين الشيال، الطبعة الأولى ١٩٦٤ م.
(٢٠) الصفدي: صلاح الدين خليل بن أيبك (ت).
- الوافي بالوفيات، جـ ٩ تحقيق وداد القاضي، بيروت ١٤٠٢هـ.
(٢١) ابن أبي طي: يحيى (ت ٦٣٠هـ).
- السيرة الصلاحية، كتاب مفقود حفظ لنا أبو شامة الكثير منه في كتابه الروضتين، وكان الاعتماد عليه.

(٢٢) ابن العماد الحنبلي: أبو الفلاح عبد الحي (ت ١٠٨٩هـ).
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الفكر، بيروت.
(٢٣) الغساني: عباس بن علي الرسولي (ت ٧٧٨ هـ).
- تاريخ الملك الأشرف، معهد المخطوطات العربية رقم ٣١٥٠.
(٢٤) أبو الفداء: إسماعيل الأيوبي (ت ٧٣٢ هـ).
- المختصر في أخبار البشر، دارة المعرفة للطباعة، بيروت.
(٢٥) ابن القلانسي: أبو يعلى حمزة (ت ٥٥٥هـ).
- ذيل تاريخ دمشق، تحقيق سهيل زكار، ١٤٠٣هـ.
(٢٦) القلقشندي: أبو العباس أحمد (ت ٨٢١هـ).
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا، الطبعة الأميرية.
- مآثر الأنافة في معالم الخلافة، الطبعة الأولى.
(٢٧) الكتبي: محمد بن شاكر (ت ٧٦٤هـ).
- فوات الوفيات، تحقيق إحسان عباس، دار صادر.
(٢٨) ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل (ت ٧٧٤ هـ).
- البداية والنهاية، الطبعة الثانية، ١٩٧٤م، بيروت.
(٢٩) المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ).
- اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا، تحقيق محمد حلمي، القاهرة: ١٣٩٣هـ.
- البيان والإعراب عما بأرض مصر من الأعراب، تحقيق عبد المجيد عابدين، ١٩٧١م.
- السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق محمد مصطفى زيادة، ط ٢.
- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، دار صادر، بيروت.
(٣٠) ابن واصل: جمال الدين محمد بن سالم (ت ٦٩٧هـ).
- مفرج الكروب في أخبار بني أيوب، تحقيق جمال الدين الشيال، ١٩٥٣م.
(٣١) اليمني: عمارة بن أبي الحسن علي (ت ٥٦٩هـ).
- النكت العصرية في الوزراء المصرية، صححه هرتويغ درنبرغ شالون ١٨٩٧ - الديوان، مطبوع مع النكت العصرية.

قائمة المراجع

(١) آرنست باركر: الحروب الصليبية، ترجمة السيد الباز العريني، الطبعة الثانية.

(٢) أحمد مختار العبادي والسيد عبد العزيز سالم: تاريخ البحرية الإِسلامية في مصر والشام، دار النهضة العربية ١٩٨١م.

(٣) حسن حبشي: نور الدين والصليبيون، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٤٨م.

(٤) سعيد عاشور: الحركة الصليبية، الطبعة الرابعة ١٩٨٢م.

(٥) عبد اللَّه ناصح علوان: صلاح الدين الأيوبي بطل حطين ومحرر القدس من الصليبيين، الطبعة السادسة ١٤٠٥هـ.

(٦) عبد المنعم ماجد: الناصر صلاح الدين يوسف، الطبعة الثانية، بيروت.

– ظهور الخلافة الفاطمية وسقوطها في مصر، الإِسكندرية ١٩٦٨م.

(٧) علي بيومي: قيام الدولة الأيوبية في مصر، الطبعة الأولى ١٩٥٢م.

(٨) فولفغانغ مولر: القلاع أيام الحروب الصليبية، ترجمة محمد الجلاد، الطبعة الثانية، دار الفكر.



الاتجاه الفكري لدعوة ابن تومرت

- دراسة تاريخية -

إِعداد الدكتور

حمد بن صالح السحيباني

الأستاذ المشارك بقسم التاريخ والحضارة

بكلية العلوم الاجتماعية بالرياض

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن دعوة ابن تومرت، التي اشتهرت بين المؤرخين بدعوة الموحدين، قد ظهرت في بلاد المغرب الأقصى، على يد محمد بن عبد اللَّه بن تومرت، وذلك خلال الثلث الأول من القرن السادس الهجري، ثم ما لبثت هذه الدعوة أن انتشرت وأصبح لها كيان سياسي يحميها، حيث امتد سلطانها إلى معظم بلاد المغرب، وأقاليم واسعة من بلاد الأندلس.

وقد قامت دعوة ابن تومرت على أساس عقدي، حيث زعم مؤسسها أن ما يدعو إليه إنما هو الإسلام الصحيح، وأن الأسس الفكرية التي بنى عليها دعوته، إنما هي أسس سليمة تنطلق من القواعد الإسلامية الصحيحة، وهذا بلا شك كان من الأسباب القوية التي مكنت تلك الدعوة من الظهور، ثم الذيوع والانتشار، في أنحاء واسعة من بلاد المغرب والأندلس.

وكما انتشرت هذه الدعوة في بلاد المغرب والأندلس، وتمكنت من قلوب بعض الناس فيها، فإن مؤسسها استطاع أن يقيم لها كيانًا سياسيًّا واسعا في تلك البلاد، وهو ما عرف بدولة الموحدين، حيث تمكنت هذه الدولة من أن تصبح في مصاف الدول الإسلامية المعاصرة لها، حينما أصبح لها نظامها المستقل، وكيانها السياسي القوي.

وقد تناول عدد من الكتاب والباحثين بالدراسة والبحث بعض الجوانب من تاريخ هذه الدولة ونظمها، وقد كنت أحد الباحثين الذين تناولوا نظمها حينما أعددت رسالة

الماجستير بعنوان " النظم الحربية في دولة الموحدين بالمغرب والأندلس " حيث يسر لي ذلك التعرف على هذه الدولة، ونظمها الحربية، إلا أن الاتجاه الفكري لدعوة ابن تومرت والتي قامت على أساسه دولة الموحدين لم يتيسر لي بحثه، والوقوف عليه؛ لأني حينذاك كنت ملزما بالخطة التي وضعتها لرسالتي وهي ما يتناول النظم الحربية فقط، وذلك بالرغم من أهمية دراسة الاتجاه الفكري لتلك الدعوة إذ إنه كان له أثره الواضح في توجيه سياسة الدولة لا سيما في أول أمرها.

ومما زاد من أهمية هذا الموضوع، وأهله لأن يكون ميدانا للدراسة والبحث، تباين آراء الكتاب، والمؤرخين، في تقويمهم لهذا الاتجاه، حيث وصفه بعضهم بأنه اتجاه سني سار على منهج سليم، بينما قال آخرون بخلاف ذلك، حيث وصفوا تلك الدعوة بالغلو والانحراف، وهذا ما زاد من عزمي على دراسة هذا الموضوع لعلي أتمكن – بعون اللّه – من الوصول إلى الحقيقة فيه.

ولمحاولة الإحاطة بكل جوانبه، والتي يفرضها علينا عنوان البحث، فقد جاء هيكله على النحو التالي:

في بادئ الأمر قدمت له بمقدمة مختصرة، تحدثت فيها عن الدعوات والدول الإسلامية التي ظهرت في بلاد المغرب حتى ظهور دعوة ابن تومرت وقيام دولة الموحدين، وذلك لكي نتعرف على مكان هذه الدعوة بين تلك الدعوات.

ثم أعقبت ذلك بالحديث عن دعوة ابن تومرت في مراحها الأولى، حيث تحدثت عن نشأة ابن تومرت، ثم بدئه بدعوته حتى ظهور تلك الدعوة وانتشارها في بلاد المغرب حينما قامت دولة الموحدين.

وبعد ذلك بسطت القول في الأسس الفكرية التي قامت عليها دعوة ابن تومرت حيث ذكرت أهمها، ومدى انسجامها مع النهج الإسلامي الصحيح.

وفي الختام ذكرت موقف أتباع ابن تومرت من دعوته بعد وفاته، حيث تتبعت موقف الموحدين منها، والمراحل التي مروا بها أثناء تخليهم عن هذه الدعوة.

وقد حاولت خلال هذه الدراسة أن أسلك المنهج النقدي التحليلي، لا السرد

التاريخي، معتمدا في ذلك – بعد اللّٰه سبحانه – على ما خلفه لنا ابن تومرت من تراث فكري يصور لنا تلك الدعوة تصويرا دقيقا، بالإضافة إلى ما دونه لنا المؤرخون المعاصرون لهذه الدعوة من مادة علمية قيمة، أحاطت بمعظم جوانب هذا الموضوع.

تمهيد:

مني العالم الإسلامي، منذ عصر صدر الإسلام، حتى عصرنا الحضر، بظهور العديد من الدعوات والدول التي لبست ثوب الإسلام، واتخذته شعارا ظاهرا، لتحقيق مطامح ومطامع خفية تهدف إلى النيل من الإسلام، وحرب المسلمين بشعار الإسلام واسمه، وما دعوات الرافضة، والقرامطة، والعبيديين، وابن تومرت، إلا ضربا من تلك الدعوات والدول، على مدار التاريخ الإسلامي.

وإذا كانت الدعوات، والدول الثلاث الأولى، قد كتب عنها كثير من المؤرخين والكتاب المحدثين، [1] وأبانوا حقائقها، وكشفوا زيفها وبطلانها، فإن دعوة ابن تومرت

---

١) من أهم الكتب التي عنيت برصد حركة الرافضة، والقرامطة، والعبيديين كتاب القرامطة لابن الجوزي، والمهدي والمهدوية تأليف عبد الرازق حصان، والفرق بين الفرق تأليف عبد القاهر البغدادي، والملل والنحل للشهرستاني، ومنهاج السنة لابن تيمية، وكتاب الحاكم بأمر اللَّه، وأسرار الدعوة الفاطمية تأليف محمد عنان.

ولعل أهم الكتب المحدثة التي اهتمت بدراسة هذه الحركات الثلاث وغيرها من الحركات الهدامة في التاريخ الإسلامي كتاب " وجاء دور المجوس " لمؤلفه عبد اللَّه بن محمد الغريب.

أما دعوة ابن تومرت فقد درسها أكثر من مؤرخ وباحث، لكن دراستهم لها لم تعن ببيان وكشف حقيقتها، واتجاهها الفكري، حيث انطلت على بعضهم حقيقة دعوة الموحدين فظنوا بها خيرا، وفاتهم ما بها من غلو، فمن المؤرخين القدامى، ابن خلدون الذي حصر هفوات ابن تومرت بزلة واحدة هي موافقته للرافضة في القول بعصمة الإمام حيث قال: " ولم يحفظ عنه فلتة في البدعة، إلا ما كان من وفاقه الإمامية من الشيعة في القول بالإمام المعصوم " (ابن خلدون: العبر جـ ١١ ص ٤٧١ – ٤٧٢).

أما من الكتاب المحدثين فيرى عبد المجيد النجار أن دولة الموحدين التي أسسها محمد بن تومرت دولة سنية حذت النهج الذي نهجته دولة المرابطين: (عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت ص ١٢).

وقد رأى قريبا من هذا الرأي عبد اللَّه علام، حيث قال: إن دعوة ابن تومرت دعوة إصلاحية إسلامية، وأن مهدوية ابن تومرت في نطاق إسلامي سني معتدل (عبد اللَّه علام: الدعوة الموحدية بالمغرب ص ٦ – ٦).

أما محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي محققا كتاب المعجب للمراكشي، فذكرا أن كثيرًا من المؤرخين المشارقة قد أنكروا ما جاء به ابن تومرت، ونسبوه إلى الدجل والشعوذة، كما تعقبوا دعاويه بالتفنيد والإبطال، وقد عزا الكاتبان هذا الموقف من قبل هؤلاء المؤرخين المشارقة إلى سبب رئيسي هو: ".. لأن المغرب الإسلامي.. لم يكن يعترف بشيء من الولاء للخليفة العباسي في بغداد، ولم يدع له يوما على منبر من منابر المغرب لا في الأندلس ولا في الشاطئ الأفريقي.. فما أحرى هذا أن يحمل مؤرخي المشارقة على النظر بارتياب إلى ابن تومرت وأصحابه، وأن يعتبروهم طلاب ملك يخلعون في سبيله طاعة الخليفة، ويخرجون عن الولاء له، ومن ثم كان رأي مؤرخيهم في شيخ الموحدين.. على أن الرأي مهما يختلف في شأن محمد بن تومرت فمما لا شك فيه أنه رجل من أهل الإيمان والفطنة، كان له رأي في سياسة الدولة الإسلامية يستند إلى أساس من الدين.. " (المراكشي: المعجب ص ٢٧٦ حاشية رقم ٢).

هكذا كانت نظرة هذين الكاتبين لدعوة ابن تومرت، وهي بلا شك نظرة سطحية، حيث فسراها تفسيرا سياسيا، مع أنها كانت تستند إلى أسس عقدية بحتة.

كان نصيبها من الدراسات النقدية الموضوعية قليل – في نظري – ولهذا خفي على كثير من المسلمين حقيقتها، لا سيما وقد سماها مؤسسها بدعوة الموحدين فظنوا بها خيرا، ونسبوها إلى الصلاح والاستقامة، على الرغم من كونها على خلاف ذلك، كما يظهر من تراثها الفكري، وتاريخ مؤسسها وداعيتها الأول محمد بن تومرت، وهذا ما دفعني إلى دراسة هذه الدعوة، والتعرف على أسسها العقدية، واتجاهها الفكري لكشف ما بها من انحراف عن الخط الإسلامي الأصيل معتمدا في ذلك بعد اللّه – سبحانه وتعالى – على أقوال ابن تومرت وأفعاله، وما دونه لنا المؤرخون المعاصرون لتلك الدعوة، حيث إن تراث ابن تومرت الفكري ومؤلفاته، وكذلك ما دونه لنا المؤرخون المعاصرون لتلك الدعوة والذين هم من تلاميذ ابن تومرت من أمثال البيذق [1] .

---

١) البيذق: هو أبو بكر بن علي الصنهاجي الملقب بالبيذق، أحد تلاميذ ابن تومرت المقربين إليه، إذ كان يلازمه ملازمة تامة في إقامته وسفره، ولهذا تأثر تأثرا قويا بدعوة ابن تومرت فآمن بكل ما نادى به، أو دعا إليه.

وقد عاش البيذق بعد وفاة ابن تومرت مدة طويلة، حيث توفي في آخر عهد الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي حوالي سنة ٥٥٥ هـ ولهذا فإنه حفظ لنا أخبار دعوة ابن تومرت منذ نشأتها حتى آخر عهد عبد المؤمن بن علي حيث دون لنا ذلك في كتابين هما:

١ – أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين.

٢ – المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب.

وهذان الكتابان يعدان في غاية الأهمية بالنسبة لدعوة بن تومرت، وذلك لأن البيذق كان معاصرا للأحداث، وشاهد عيان لما كتب. (انظر في تفصيلات ذلك البيذق: أخبار المهدي بن تومرت تحقيق عبد الحميد حاجيات ص ٧ – ١١ من مقدمة المحقق).

وابن القطان [1] وابن صاحب الصلاة [2] موجودة بين أيدينا، إضافة إلى أن الفترة التي ظهرت فيها تلك الدعوة حظيت بوجود العديد من المؤرخين الذين عاصروها، أو عاشوا قريبا منها، فكتبوا عنها، وهم شهود عيان لما كتبوا، أو قريبون من عصرها من أمثال: ابن الأبار (ت ٥٦٨ هـ)، والمراكشي (ت ٧٤٧ هـ) وابن عذارى (ت أوائل ق ٨ هـ) وغيرهم.

وسأنهج في دراستي لدعوة ابن تومرت أن أقوم أولاً بتتبع نشأة تلك الدعوة، وبيان المراحل والأطوار التي مرت بها، ثم أخلص بعد ذلك إلى بيان أهم الأسس الفكرية التي قامت عليها، ومدى قربها أو بعدها من الأسس الإسلامية الصحيحة، ولكن قبل أن نشرع بذلك قد يكون من المناسب أن أتحدث – بإيجاز – عن الاتجاهات الفكرية للدول الإسلامية التي ظهرت في بلاد المغرب الإسلامي – الشمال الأفريقي – منذ القرن الثاني، وحتى القرن الخامس الهجري، لنعرف مكان دعوة ابن تومرت بينها، والأرضية التي ظهرت فيها تلك الدعوة، وأصبح لها كيان سياسي يحميها.

---

١) ابن القطان: هو أبو الحسن علي بن محمد بن عبد الملك أحد تلاميذ ابن تومرت البارزين، ألف كتاب " نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان " حيث تحدث فيه عن بدء دعوة ابن تومرت، ونشأتها، وقيام دولة الموحدين، لكن هذا الكتاب فقد معظمه حيث لم يصل إلينا منه سوى السفر الثالث عشر والذي تحدث فيه عن أخبار ثلاثين سنة من سنة ٥٠٠ هـ إلى ٥٣٣ هـ وهذا السفر يحوي معلومات مهمة عن ابن تومرت ودعوته.

ويؤخذ على ابن القطان مبالغته في مدح ابن تومرت، وتحامله على دولة المرابطين، حيث وصفهم بأنهم مجسمون وكفار (انظر في تفصيلات ذلك كلا من: ابن القطان: نظم الجمان ص ٤٦ – ٤٧ وابن الأبار التكملة لكتاب الصلة جـ ٢ ص ٦٨٦ – ٦٨٧ ابن عبد الملك: الذيل والتكملة القسم الأول ص ٣١٢).

٢) ابن صاحب الصلاة: هو عبد الملك بن محمد بن إبراهيم الباجي المعروف بابن صاحب الصلاة، ولد سنة ٥٣٧ هـ وتوفي (أواخر ق ٦ هـ) وهو من رجال الدولة الموحدية المقربين إلى زعمائها، وقد ألف كتابا عن تاريخ دولة الموحدين سماه " تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين... " ويتألف هذا الكتاب من ثلاثة أجزاء، وقد فقد الجزءان الأول والثالث، ولم يصل إلينا منه سوى الجزء الثاني والذي حوى في ثناياه معلومات مهمة عن ابن تومرت ونهجه في تربية أصحابه، ولكن يؤخذ عليه المبالغة الشديدة في مدح الموحدين، وذم خصومهم المرابطين: (ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة ص ١٨٥، ٢٥٩، ٣٠٠، ٤٢٩، وكذلك مقدمة المحقق عبد الهادي التازي ص ٣٥ – ٤٠).

المغرب قبل دعوة ابن تومرت:

بدأ ظهور تلك الكيانات السياسية في الشمال الأفريقي حينما ضعفت قبضة الخلافة الإسلامية بالمشرق على تلك الديار، حيث قام هناك العديد من الدول الإسلامية التي أعلن بعضها استقلالها عنها، بينما بقي البعض الآخر منها مواليا لها ولاء صوريا، وكما تباينت ولاءات هذه الدول، فقد تباينت أيضًا اتجاهاتها ومشاربها الفكرية، حيث انقسمت إلى أربعة اتجاهات رئيسة هي: -

١ - الاتجاه السني ويمثله دولتا الأغالبة والمرابطين والدولة الزيرية الصنهاجية في آخر عمرها:

وقد أسس دولة الأغالبة في المغرب الأدنى إبراهيم بن الأغلب بن سالم التميمي الذي عينه الخليفة العباسي هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ) سنة ١٨٤ هـ على ولاية أفريقية، ثم ما لبث أن عرض على الرشيد الاستقلال الجزئي عن الخلافة العباسية، والاكتفاء بالتبعية الاسمية مقابل دفعه للخلافة العباسية مبلغا من المال في كل سنة، فوافق له الرشيد على هذا الطلب [1] .

وقد توالت على عرش دولة الأغالبة عدد من الأمراء كان آخرهم زيادة اللّه بن عبد اللّه بن الأغلب (٢٩٠ - ٢٩٦ هـ)، حيث حصل في فترة حكمه انقسام داخلي بين الأغالبة أنفسهم، مما ساعد الدولة العبيدية على القضاء على دولتهم سنة ٢٩٦هـ [2] .

وقد عمل الأغالبة - حين مدة حكمهم - على توطيد المذهب السني ونشره في البلاد التي خضعت لنفوذهم في بلاد المغرب، وصقلية، كما عملوا أيضًا على نشر الحضارة الإسلامية في تلك الديار [3] .

أما دولة المرابطين (٤٥١ - ٥٤١ هـ) فقد قامت في بادئ أمرها في جنوب بلاد

---

١) ابن الأبار: الحلة السيراء جـ ١ ص ٩٣ - ٩٥، ابن الأثير الكامل جـ ٦ ص ١٥٥.

٢) انظر في تفصيلات هذه الأحداث السيد عبد العزيز سالم: المغرب الكبير جـ ٢ ص ٣٧٢ - ٤٠٦.

٣) محمود إسماعيل: الأغالبة سياستهم الخارجية ص ٤٤.

المغرب الأقصى على يد الفقيه عبد اللَّه بن ياسين [1] والأمير يحيى بن إِبراهيم الجدالي، ثم يحيى بن عمر اللمتوني، وذلك في مستهل النصف الثاني من القرن الخامس الهجري [2] .

وقد قامت دولة المرابطين على أسس إِسلامية سليمة، حيث نهجت نهج أهل السنة والجماعة، ولم تتأثر بأي نزعة دينية أخرى، وكان من أهم الأسس التي تبنتها " الجهاد في سبيل اللَّه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتزام أحكام الدين في فروض الزكاة والأعشار... " [3] .

ولما تولى السلطان يوسف بن تاشفين (٤٥٣ – ٥٠٠ هـ) أمر المرابطين بسط سلطانه على المغرب الأقصى ثم الأندلس، حيث حملت دولة المرابطين لواء الجهاد في سبيل اللَّه ضد النصارى بالأندلس [4] وفي مستهل القرن السادس الهجري بدأ الضعف ينتاب دولة المرابطين لا سيما بعد ظهور دعوة ابن تومرت في بلاد المغرب الأقصى، ثم ما لبث الموحدون أن قضوا عليها حينما دخلوا مدينة مراكش وقتلوا السلطان إِسحاق بن علي بن يوسف بن تاشفين (٥٣٩ – ٥٤١ هـ) سنة ٥٤١ هـ، [5] وبهذا تمكن الموحدون من أن يقيموا دولتهم على أنقاض دولة المرابطين في المغرب والأندلس.

---

١) يعتبر الفقيه عبد اللَّه بن ياسين أول من سعى لتأسيس دولة المرابطين حيث تمكن من أن يجمع القبائل المتناحرة في وحدة دينية، كانت هي النواة الأولى لدولة المرابطين، وذلك حينما قدم ابن ياسين إِلى بلاد جدالة بدعوة من يحيى بن إِبراهيم الجدالي حيث لقي عبد اللَّه بن ياسين ترحيبا من قبل أفراد قبيلة جدالة، لكن عبد اللَّه أخذ ينكر على أفراد تلك القبيلة ما هم عليه من منكرات وبدع، فساءت العلاقة بينه وبينهم، مما دفعه إِلى الارتحال عنهم إِلى جزيرة منعزلة بالسنغال حيث صحبه بعض أتباعه وعلى رأسهم يحيى بن إِبراهيم ويحيى بن عمر.

(ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ١٣٤) ابن خلدون: العبر جـ ٦ ص ١٨٢ – ١٨٣، حسن محمود: قيام دولة المرابطين ص ١١٣ – ١١٤.

٢) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ١٢٣، ابن الخطيب: أعمال الأعلام، القسم الثالث ص ٢٢٨.

٣) حسن محمود: قيام دولة المرابطين ص ١٦٦.

٤) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ١٣٤ – ١٣٨، ابن الخطيب: أعمال الأعلام القسم الثالث ص ٢٢٨ – ٢٦٦ السلاوي: الاستقصا جـ ٢ ص ٣١.

٥) المراكشي: المعجب ص ٢٤١، ابن عذارى: البيان المغرب جـ ٣ ص ٢٣، ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ١٨٩.

وبالإضافة إلى هاتين الدولتين السنيتين، فإن الدولة الزيرية الصنهاجية قد نهجت النهج السني في آخر عمرها وذلك حينما أعلن المعز بن باديس (٤٠٦ – ٤٥٣ هـ) انفصاله عن الدولة العبيدية في سنة ٤٤٠ هـ، حيث خلع طاعتهم، وأخذ بمذهب أهل السنة كما لعن الرافضة وقتل من وجده في دياره منهم، ثم ما لبث أن دعا للخليفة العباسي القائم بأمر اللَّه (٤٢٢ – ٤٦٧ هـ) [١] وبهذا تحول اتجاه هذه الدولة إلى الاتجاه السني، بعد أن كان اتجاهها رافضيا.

٢ – الاتجاه الخارجي: [٢]

ويمثله دولتا المدراريين (١٤٠ – ٣٤٧ هـ) والرستميين (١٤٤ – ٢٩٦ هـ):

وقد قامت دولة بني مدرار في سجلماسة جنوب المغرب الأقصى سنة ١٤٠ هـ، على يد عيسى بن يزيد المكناسي، والذي كان يدين بالمذهب الصفري أحد الاتجاهات الرئيسة عند الخوارج [٣] حيث بسطت هذه الدولة سلطانها على منطقة سجلماسة جنوب بلاد المغرب الأقصى [٤] .

وفي سنة ١٥٥ هـ قتل أهل سجلماسة زعيمهم عيسى المكناسي لمآخذ أخذوها عليه، ثم ولوا بعده أبا القاسم سمعون بن واسول الملقب بمدرار

---

١) ابن خلدون: العبر جـ ٦ ص ١٥٩، ابن الأثير جـ ٩ ص ٥٣٢.

٢) الخوارج: هم إحدى الفرق الإسلامية كانت بداية ظهورهم بعد موقعة صفين حينما خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب – رضي اللَّه عنه – بعد حادثة التحكيم وتبرءوا منه. (الأشعري مقالات الإسلاميين جـ١ ص ١٩١).

قد انقسم الخوارج إلى فرق كثيرة تزيد على عشرين فرقة، ولهم آراء واعتقادات خالفوا بها جماعة المسلمين، من أهمها رأيهم في الخلافة حيث أجازوا أن تكون الإمامة في غير قريش (الشهرستاني: الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٦).

وقد عرف في بلاد المغرب فرقتان للخوارج هما: الخوارج الصفرية، وهم أتباع زياد بن الأصفر القرشي، وفرقة الخوارج الإباضية نسبة إلى عبد اللَّه بن إباض التميمي.

(انظر السيد عبد العزيز سالم: المغرب الكبير جـ ٢ ص ٥٣٤ – ٥٣٨، محمد أحمد عبد المولى: القوى السنية في المغرب جـ ١ ص ٩٢ – ٩٣).

٣) ابن الخطيب: أعمال الأعلام القسم الثالث ص ١٤٦، ابن عذارى: البيان المغرب جـ ١ ص ٢١٥، ابن خلدون العبر جـ ٦ ص ٢٧٦.

٤) أحمد مختار العبادي: دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ص ٤٦.

(١٥٥ – ١٦٧ هـ) [1] وقد توالى على عرش الدولة أبناؤه وأحفاده من بعده حيث تذبذبوا في ولائهم المذهبي والسياسي، فمنهم من خطب للعباسيين ومنهم من خطب للعبيديين، فلما تولى محمد بن الفتح بن ميمون بن مدرار (٣٣٢ – ٣٤٧ هـ) أعلن خروجه على المذهب الخارجي، وأخذ بالمذهب السني، لكن العبيديين قضوا عليه حينما هاجم جوهر الصقلي سجلماسة سنة ٣٤٧هـ وبوفاته انتهت دولة بني مدرار [2] .

أما دولة الرستميين، والتي كانت تنهج المذهب الإباضي، فقد أسسها في بلاد المغرب الأوسط عبد الرحمن بن رستم (١٤٤ – ١٧١ هـ) سنة ١٤٤ هـ، حيث اتخذ مدينة تاهرت حاضرة له [3] .

ولما توفي عبد الرحمن بن رستم سنة ١٧١ هـ ترك الأمر شورى بين سبعة من رجال الدولة الرستمية، وقد اختلف هؤلاء السبعة، فبينما رأى بعضهم مبايعة ابنه عبد الوهاب، رأى آخرون [4] مبايعة مسعود الأندلسي أحد السبعة الذين ترك عبد الرحمن الأمر فيهم، لكن مسعود تنازل لعبد الوهاب، بعد أن كادت الفتن تعصف بالدولة [5] .

---

١) ابن خلدون: العبر جـ ٦ ص ٢٦٧، السلاوي: الاستقصا جـ ١ ص ١٢٥.

٢) ابن الخطيب: أعمال الأعلام القسم الثالث ص ١٤٨ السيد عبد العزيز سالم: المغرب الكبير جـ ٢ ص ٥٨٩، أحمد العبادي: دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ص ٤٦.

٣) الباروني: الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية جـ ٢ ص ٢ – ٣ السيد عبد العزيز سالم: المغرب الكبير جـ ٢ ص ٥٨٣، أحمد العبادي: دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ص ٤٦.

٤) وقد تطور هذا الخلاف حتى تحول إلى انقسام مذهبي بين الإباضية أنفسهم، حيث نشأت فرقة الوهابية، وهم الذين يؤيدون عبد الوهاب بن رستم، والنكارية وهم الذين عارضوا عبد الوهاب وأنكروا عليه بعض المآخذ التي أخذوها عليه. (انظر في تفصيلات ذلك: الباروني: الأزهار الرياضية جـ ٢ ص ١١١، السيد عبد العزيز سالم: المغرب الكبير جـ ٢ ص ٥٥٢ – ٥٥٣).

٥) الباروني: الأزهار الرياضية جـ ٢ ص ٩٩٠ أحمد العبادي: دراسات في تاريخ المغرب ص ٤٥ – ٤٦، السيد عبد العزيز سالم: المغرب الكبير جـ ٢ ص ٥٥٠ – ٥٥١.

وقد استمرت هذه الدولة تحكم بلاد المغرب حتى قضى العبيديون على آخر أمرائها وهو اليقطان بن أبي اليقطان (٢٩٢ – ٢٩٦ هـــ) وذلك سنة ٢٩٦ هـــ [١] لكن سقوط هذه الدولة لا يعني سقوط المذهب الخارجي في بلاد المغرب فقد استمر وجود هذا المذهب هناك حتى بعد سقوط تلك الدولة [٢] .

٣ – الاتجاه الرافضي ويمثله دولة العبيديين:

وهذا الاتجاه كان آخر الاتجاهات الفكرية دخولا لبلاد المغرب إذ إن الدولة العبيدية التي نشرت هذا المذهب هناك، لم تقم في بلاد المغرب الأدنى إلا في سنة ٢٩٦هـــ [٣] .

والدولة العبيدية تدين بالمذهب الرافضي الإسماعيلي حيث تستند إلى أساسين هامين هما:

* العلم الإلهي الموروث عن النبي – ﷺ – عن طريق علي بن أبي طالب ثم أولاده من بعده.

* أما الأساس الثاني فهو الوصية أو النص على ولاية العهد، ولهذا فهم يرون كما يرى غيرهم من الرافضة أن علي بن طالب – رضي الله عنه – يستحق الخلافة بعد النبي – ﷺ – لا عن طريق الكناية وحدها بل عن طريق النص أيضًا [٤] .

وبالرغم من كون الدولة العبيدية قد تمكنت من القضاء على الأغالبة، والرستميين، والمدراريين والأدارسة فاستطاعت بذلك – إلى حد ما – أن تبسط سلطانها السياسي على معظم أقاليم بلاد المغرب، إلا أنها لم تتمكن من فرض مذهبها الديني على مكان تلك البلاد، وذلك لأن الناس لم يتقبلوا أفكار العبيديين لما فيها من

١) أحمد العبادي: دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ص ٤٨، السيد عبد العزيز سالم: المغرب الكبير جـــ ٢ ص ٥٦٥.

٢) أحمد العبادي: دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ص ٤٨.

٣) القاضي النعمان: افتتاح الدعوة ص ٢٧٦.

٤) أحمد العبادي: دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ص ٥٣ – ٥٤.

غلو وشطط لم يألفه سكان تلك الديار، بل إنهم تطلعوا إلى خلافة سنية جديدة قامت في الأندلس هي الخلافة الأموية بالأندلس، [١] وهذا بلا شك من الأسباب القوية التي جعلت العبيديين يرحلون عن بلاد المغرب إلى مصر سنة ٣٦٢ هـ [٢] .

٤ – الاتجاه الاعتزالي [٣]

ويمثله دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى (١٧٢ – ٣١٣ هـ):

أقام هذه الدولة إدريس بن عبد الله بن الحسن سنة ١٧٢ هـ، وذلك حينما آوته قبيلة أوربة البربرية [٤] حيث امتدت حدود دولة الأدارسة من المحيط الأطلسي غربا إلى تلمسان ووهران شرقا [٥] .

ولما توفي إدريس بن عبد الله سنة ١٧٧ هـ بقي الأمر في سلالته حتى قضى على دولتهم العبيديون عام ٣١٣ هـ [٦] .

وكان الأدارسة يطمحون [٧] إلى توحيد العالم الإسلامي تحت قيادتهم مستندين في

---

١) المرجع السابق ص ٥٥.

٢) الذهبي: العبر جـ ٢ ص ٣٢٦، ابن عذارى: البيان المغرب جـ ٢ ص ٢٢١، أبو الفدا المختصر جـ ٢ ص ١٠٩.

٣) المعتزلة: هم فرقة ظهرت في القرن الأول الهجري في بلاد المشرق وسموا بهذا الاسم لاعتزال إمامها واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري، وترى المعتزلة تأويل بعض الآيات القرآنية الدالة على أسماء الله وصفاته خشية مشابهة الخالق بالمخلوق كما بنوا مذهبهم على خمسة أصول هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٢١٦ – ٢١٩، محمد أحمد عبد المولى: القوى السنية جـ ١ ص ٩٤ – ٩٥).

٤) ابن خلدون: العبر جـ ٤ ص ٢٥ السلاوي: الاستقصا جـ ١ ص ١٥٧.

٥) أحمد العبادي: دراسات في تاريخ المغرب ص ٥٠.

٦) السيد عبد العزيز سالم: تاريخ المغرب جـ ٢ ص ٤٨٦.

٧) تبدو هذه المطامح من خلال الرسائل التي بعثها الأدارسة إلى بعض المسلمين، كما تبدو أيضًا من خلال الاتصالات التي أجروها مع أهل مصر والأغالبة (انظر في تفصيلات ذلك: ابن الخطيب: أعمال الأعلام القسم الثالث ص ١٤ – ١٧، أحمد العبادي: دراسات في تاريخ المغرب ص ٥٠ – ٥١).

ذلك إلى أصلهم الشريف [1] وقرب نسبهم للرسول – ﷺ – ولكنهم لم يظهروا شيئًا من التشيع كما يبدو هذا من خلال استقراء تاريخ تلك الدولة، ولهذا يبدو ليس مقبولا ما يميل إليه أحد الباحثين من أن دولة الأدارسة قد أخذت بالمذهب الشيعي [2] الزيدي [3] ولعل السبب في هذا القول هو تبني الرافضة لأفكار المعتزلة في القرون المتأخرة فيما لا يتعلق بالإمامة.

أما تبني دولة الأدارسة للمذهب الاعتزالي فقد ذكر عدد من الكتاب والمؤرخين [4] أن هذا المذهب قد انتشر في بلاد المغرب الأقصى، وأن قبيلة أوربة البربرية والتي ساعدت إدريس في إقامة دولته كانت معتزلية، ولهذا فقد أقر إدريس الثاني لهم نشر المذهب في دولته.

وهكذا تبنت دولة الأدارسة المذهب الاعتزالي، ولكن الذي يبدو هو أن زعماء هذه الدولة لا سيما القدماء منهم وجدوا أن هذا المذهب قد انتشر في بلاد المغرب الأقصى خاصة بين أفراد قبيلة أوربة التي ساعدت إدريس الأول في إقامة دولته، ولهذا لم يجدوا مناصا من إظهار موافقتهم الظاهرية لهذا الفكر ليبقى في دولتهم بعد قيامها مراعاة منهم لزعماء قبيلة أوربة الذين تبنوه وعملوا على نشره، لكن الأدارسة لم يظهروا حماسا لنشره وجعله مذهبا رسميا لدولتهم.

كان هذا عرضا – سريعا – للاتجاهات الفكرية الرئيسة التي وجدت في بلاد المغرب حتى ظهور دعوة ابن تومرت، وهذه الاتجاهات كان لها ثقل مذهبي وسياسي، حيث إن كل واحد منها قد حمته دول أو دولة من القوى السياسية التي نشأت في تلك الديار، وهذا بلا شك هو الذي أكسب تلك الاتجاهات هيبة ومكانة عند الناس، مما ساعد

---

١) أحمد العبادي: دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ص ٥١.

٢) سعد زغلول عبد الحميد: تاريخ المغرب العربي جـ ٢ ص ٤٢٣.

٣) ويقابل هذا القول ما ذكره الفردبل من أن دولة الأدارسة كانت على المذهب السني وأنهم عملوا على نشره في بلاد المغرب (الفرق الإسلامية في الشمال الأفريقي ترجمة عبد الرحمن بدوي ص ٨٨).

٤) من هؤلاء الكتاب والمؤرخين ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان ص ٨٤، الشهرستاني الملل والنحل جـ ١ ص ٥٧، محمد أحمد عبد المولى: القوى السنية في المغرب جـ ١ ص ٩٥ – ٩٦.

على شيوعها وانتشارها في مناطق جديدة من بلاد المغرب.

وبالإضافة إلى هذه الاتجاهات الفكرية الأربعة الرئيسة فقد كان هناك اتجاه خامس هو اتجاه دولة الموحدين التي قامت على أسس قوية من دعوة ابن تومرت الذي كان يجمع بين هذه الاتجاهات وغيرها من الاتجاهات الفكرية الأخرى، إذ إن محمد بن تومرت مؤسس هذه الدولة استقى من جميع هذه المشارب بل زاد عليها ما يرى أنه يخدم ميوله ويحقق أهدافه، ولهذا جاءت الأسس الفكرية لدعوته ثم لدولة الموحدين خليطا مضطربا ونسيجا فكريا متباينا – كما سنرى –.

دعوة ابن تومرت في مراحلها الأولى:

ولد محمد بن عبد اللّه بن تومرت الصنهاجي، في الثلث الأخير من القرن الخامس الهجري ببلاد المغرب الأقصى، وقد اختلف المؤرخون في تحديد سنة مولده [1] .

حفظ ابن تومرت القرآن الكريم، ودرس بعض العلوم الإسلامية في بلاد المغرب في صباه، ثم ارتحل منها سنة ٥٠١ هـ حيث زار قرطبة ودرس مؤلفات ابن حزم الظاهري [2] .

ثم ارتحل بعد ذلك إلى المشرق، حيث تنقل بين عواصمه الثلاثة (بغداد) و (مكة) و (القاهرة)، [3] وقد أفاد من هذه الرحلة علما عزيزا لا سيما في العلوم العقلية واللسانية، [4] حيث أعانه على ذلك ذكاؤه المفرط، ومثابرته وهمته العالية [5] .

---

١) انظر في تفصيلات هذا الخلاف كلا من ابن القطان: نظم الجمان ص ٧٤، المراكشي: المعجب ص ٢٤٥، الزركشي: تاريخ الدولتين ص ٤، ابن الخطيب: رقم الحلل ص ٥٧، ابن الأثير الكامل جـ ١٠ ص ٥٧٨، ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٥ ص ٥٣، ابن السراج: الحلل السندسية جـ ١ ص ٩٨٥.

٢) المراكشي: المعجب ص ١٧٩، الزركشي: تاريخ الدولتين ص ٤، مراجع الغناي قيام دولة الموحدين ص ١٦٩، العبادي: المجمل في تاريخ الأندلس ص ١٦٧.

٣) المراكشي: المعجب ص ١٧٩، الزركشي: تاريخ الدولتين ص ٤.

٤) ابن خلكان: وفيات الأعيان جـ ٥ ص ٤٦، ابن الأثير: الكامل جـ ١٠ ص ٥٧٠.

٥) عبد اللّه علام: الدولة الموحدية في عهد عبد المؤمن ص ٤٦، سعد زغلول عبد الحميد: محمد بن تومرت ص ١٣.

وفي طريق عودته إلى بلاده من بلاد المشرق مرَّ بمكة، وفيها بدأ دعوته حيث أخذ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إذ يذكر ابن العماد الحنبلي أنه " بدأ أولاً الإنكار بمكة فآذوه فقدم مصر [1] .

هكذا كانت بداية ظهور دعوة ابن تومرت، أما الوضع السياسي لبلدان العالم الإسلامي في تلك الفترة – مطلع القرن السادس الهجري – فقد كان وضعا مضطربا فالخلافة العباسية بالمشرق قد دبَّ فيها الضعف، كما أن دولة العبيديين بمصر قد كرهها الناس بسبب غلو حكامها وتشططهم العقدي، إلى جانب أعمالهم العدائية ضد الإسلام والمسلمين.

أما بلاد المغرب والأندلس فكانت في تلك الفترة تخضع لحكم دولة المرابطين، وكانت قبضتها قوية، واتجاهها اتجاه سني، حيث كان يتولى أمرها آنذاك السلطان علي بن يوسف بن تاشفين (٥٠٠ – ٥٣٧ هـ) وكان ورعا مجاهدا مقبولا عند الناس، وهذا ما جعل الطريق صعبا أمام ابن تومرت الذي بدأ ظهوره في بلاد المرابطين، ولهذا فإن ابن تومرت ولكي يضمن لدعوته النجاح والانتشار سلك الخطوات التالية: –

١ – إظهاره للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتقمصه لأساليب وشخصيات المصلحين، فقد انتحل ابن تومرت صفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبدأ بهذا النهج منذ وقت مبكر وذلك حينما كان بمكة بعد عودته من العراق حيث استغل تجمع المسلمين فيها، فأخذ يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى ناله شيء من الأذى بسبب ذلك، [2] ومن مكة توجه إلى مصر وفيها استأنف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالغ في ذلك حتى طرده العبيديون منها حيث خرج إلى بلاد المغرب [3] .

ويبدو أن ابن تومرت كان يهدف من وراء إظهاره للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

١) شذرات الذهب جـ ٤ ص ٧٠.

٢) ابن خلكان: وفيان الأعيان جـ ٥ ص ٤٦.

٣) المصدر السابق ص ٤٦.

إلى تحقيق غرضين: الأول منهما هو لفت أنظار الناس إليه في البلاد التي مر بها حتى يعد من المصلحين، أما الثاني فهو تكوين بعض الخلايا السرية في تلك البلاد من الأفراد الذين يعجبون بمنهجه، وذلك ليكونوا دعاة إلى أفكاره ومبادئه، وقد نجح في ذلكم حيث يذكر البيذق أنه كان لابن تومرت بمصر واحد وخمسون رجلا من أهلها " وكانوا له مثل أعضائه وجسده سامعين لقوله مجيبين لأمره مؤمنين به، ولما تبين حالهم بذلك اختار لهم الإقامة هناك... " [١] .

ولما وصل إلى بلاد المغرب نزل بمدينة المهدية سنة ٥٠٥ هـ حيث كانت تخضع للأمير يحيى بن تميم بن المعز الصنهاجي [٢] (**٥٠١ – ٥٠٩ هـ**) ، وفيها واصل نشاطه في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ودعوة الناس إلى الدخول في دعوته، حيث يذكر ابن خلدون أنه لما نزل بطرابلس أظهر ما يدعو إليه صراحة، كما أنكر على علماء المغرب عدم أخذهم بما يدعو إليه وينادي به [٣] .

وفي بلاد المغرب انتقل ابن تومرت من الجانب التنظيري في دعوته، إلى الجانب العملي حيث جد في تكوين قاعدة لدعوته، وكانت وسيلته المعلنة في ذلك هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة حلقات للتدريس ينشر من خلالها أفكاره ليستقطب بعد ذلك من يتقبلها من تلاميذه [٤] .

ويبدو أن جرأة ابن تومرت في الكلام، وتظاهره بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى جانب كونه يتوجه في دعوته إلى التجمعات الشعبية العامة كانت من العوامل القوية لنجاح دعوته في هذه المرحلة [٥] حيث يذكر تلميذه البيذق، أنه ما إن حل

١) أخبار المهدي بن تومرت (نشر بروفنسال) ص ٣٢.

٢) يحيى بن تميم بن المعز بن باديس الصنهاجي أحد أمراء الدولة الصنهاجية تولى الأمر بعد وفاة أبيه سنة ٥٠١ هـ وفي عهده قدم ابن تومرت إلى بلاد المغرب الأدنى في سنة ٥٠٥ هـ (ابن كثير: البداية والنهاية جـ ١٢ ص ٢٢٣، ابن خلدون العبر جـ ٦ ص ١٥٨، ابن أبي دينار: المؤنس ص ٨٢ – ٨٥ الباجي: الخلاصة النقية ص ٤٩ – ٥٠).

٣) العبر جـ ٦ ص ٤٦٦ – ٤٦٧.

٤) البيذق: أخبار المهدي بن تومرت ص ٥١، المراكشي: المعجب ص ٢٧٤، ابن خلدون: العبر جـ ٦ ص ٤٦٧.

٥) المراكشي: المعجب ص ١٧٩ – ١٨٠ عبد الله علام: الدعوة الموحدية بالمغرب ص ٨٥.

ببلاد المغرب الأدنى حتى كثر حوله المؤيدون والأنصار، فاختار بعضهم ممن يتوسم فيهم القبول المطلق لدعوته ومخايل الذكاء والنجابة، وتوجه بهم إلى بلاد المغرب الأقصى [1] .

كانت هذه هي الخطوة الأولى التي نهجها ابن تومرت لنشر دعوته، ومن خلال تتبعنا لهذه الخطوة ندرك أن ابن تومرت قد نهج عددا من السبل حتى يظهر دعوته للناس، ويجمع حوله المؤدين والأنصار ومن هذه السبل ما يلي: -

أ - أنه تدرج في إظهار دعوته، كما ألبسها الصبغة الإصلاحية، وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ب - أنه خاطب بها الجهال والسذج من الناس الذين لا يدركون حقيقة ما فيها من انحراف عن الخط الإسلامي الصحيح، حيث توجه بها إلى قوم صيام عن جميع العلوم كما يقول المراكشي [2] .

جـ - أنه كان يبالغ في إنكار المنكر على الحكام الذين يمر بديارهم كما فعل مع العزيز بن المنصور بن الناصر بن علناس بن حماد صاحب بجاية [3] ومع يوسف بن تاشفين زعيم دولة المرابطين [4] وذلك لكي يكسب بهذه الجرأة مكانة عند الناس.

د - مما يلحظ على ابن تومرت أثناء هذه المرحلة من دعوته أنه بالرغم من تظاهره بالتقى والصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أنه كان لا يتورع عن الكذب حتى أثناء قيامه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يذكر البيذق أنه كان إذا خشي بطشا وهو يأمر بالمعروف خلط في كلامه حتى ينسب إلى الجنون، [5] وهذا النهج منهج كثير من الفرق الباطنية حيث يلجأون إلى الكذب وإلى العبارات الموهمة حتى لا تتكشف حقائقهم.

---

١) أخبار المهدي بن تومرت، (تحقيق عبد الحميد حاجيات) ص ٣٦ و ٤٢.

٢) المعجب ص ٢٧٠.

٣) ابن القطان: نظم الجمان ص ٢٢، ابن خلدون: العبر جـ ٦ ص ٤٦٧.

٤) البيذق: أخبار المهدي بن تومرت ص ٥٦ - ٥٧ الزركشي: تاريخ الدولتين ص ٥.

٥) أخبار المهدي بن تومرت ص ٢٢.

٢ – وكانت الخطوة الثانية التي نهجها ابن تومرت في بداية دعوته، أنه جدّ في تكوين قاعدة قوية مؤمنة بالمبادئ التي يدعو إليها، حيث أعد أفرادها إعدادا خاصا، وذلك لكي يكونوا قاعدة شعبية لدعوته ثم لدولته، وقد بدأ بهذا النهج منذ مستهل دعوته حيث تمكن من تكوين خلية في بلاد مصر قوامها واحد وخمسون رجلا [١] ولما انتقل إلى المغرب زاد من جهوده في هذا الميدان حيث أنشأ حلقات للتدريس كان يبث أفكاره من خلالها ولكي يؤصل تلك الأفكار في أذهان أتباعه ألف لهم كتابا في العقيدة يتضمن الخطوط العريضة لأصول دعوته حيث طالبهم بحفظه [٢] .

وإلى جانب اهتمامه بتكوين القاعدة الشعبية، فإنه كان يحتمي بشوكة بعض القبائل البربرية حتى يضمن لنفسه الأمان، ولدعوته الانتشار في ظل حماية تلك القبائل، فهو حينما وصل إلى بجاية بعد عودته من مصر خشي من بطش الحماديين فلجأ إلى قبيلة بنورياكل – إحدى قبائل صنهاجة – فآووه وأجاروه ومنعوا الحماديين من النيل منه [٣] ولما انتقل إلى بلاد المغرب الأقصى وخاف من سطوة المرابطين ذهب إلى بلاد هرغة حيث نزل على قومه وقبيلته مصمودة فاحتمى بشوكتيهما من المرابطين، كما توفر له عندهم الجو المناسب لمواصلة الدعوة [٤] .

هكذا تمكن ابن تومرت من تكوين قاعدة شعبية قوية لدعوته، وقد كانت هذه القاعدة في غاية التلاحم والتفاهم مع القيادة مما أدى إلى إعجاب الناس بها ومن ثم تقبلهم لمبادئها.

٣ – ومن الخطوات التي سلكها ابن تومرت تحديد موقفه من دولة المرابطين والتي كانت تبسط سلطانها السياسي على بلاد المغرب، وقد جاء عمله بهذه الخطوة

---

١) المصدر السابق ص ٣٠ – ٣١، عبد الحميد درويش: الفلسفة الإلهية عند ابن تومرت ص ١٩.

٢) ابن القطان نظم الجمان ص ٤٦، ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ١٧٧.

٣) ابن خلدون العبر جـ ٦ ص ٤٦٧.

٤) ابن خلدون: العبر جـ ٦ ص ٤٦٩ ابن قنفذ: الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية ص ١٠١، سعد زغلول عبد الحميد: محمد بن تومرت ص ٢١.

متأخرا بعض الشيء إذا ما قورن بالخطوتين السابقتين، وذلك لأن ابن تومرت لم يرد أن يحدد موقفه من دولة المرابطين، إلا بعد أن يشيع بين الناس ذكره، ويكون قاعدة شعبية يتكئ عليها في ساعات الخطر، فلما اطمأن إلى وجود هذه القاعدة، وإلى أنه لم يصبح نكرة عند كثير من الناس، أعلن رأيه في دولة المرابطين، متخذا الأمر بالمعروف ستارا ووسيلة لتحقيق غايته وطريقا لإظهار مفاسد دولة المرابطين [١] فبدأ بالطعن في عقيدة المرابطين ووصفهم بالتجسيم [٢] والكفر والنفاق [٣] كما قال لأتباعه بأن غزوهم ومقاومتهم أوجب [٤] من حرب النصارى والمجوس [٥] .

هكذا أعلن ابن تومرت رأيه بدولة المرابطين حيث استغل تنقله بين مدن وأقاليم المغرب الأقصى لبيان هذا الرأي، وبهذا أصبح خطره يهدد كيان دولة المرابطين، حينئذ استدعاه السلطان علي بن يوسف بن تاشفين وسأله: ما هذا الذي بلغنا عنك ؟ فأجابه ابن تومرت في قوة بأنه يطلب الآخرة، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، وأن هذه مسئولية الحاكم قبل غيره، ويذكر بعض المؤرخين أن السلطان علي بن يوسف حين سمع ذلك أطرق برأسه إلى الأرض مليا، ثم أمر الفقهاء بمناظرته واختباره [٦] فلما ناظروه تبين لهم حقيقة ما يحمله ابن تومرت من آراء ومعتقدات تخالف طريقة أهل السنة والجماعة، فأوصوا السلطان بسجنه سدا للذريعة، ودرءا للفتنة لكن أحد المرابطين شفع فيه فأمر السلطان بإخراجه من مراكش و لم يسجنه [٧] .

---

١) سلامة الهرفي: دولة المرابطين في عهد علي بن يوسف بن تاشفين ص ٩٩.

٢) ابن القطان: نظم الجمان ص ٤٧، ابن خلدون: العبر جـ ٦ ص ٤٧١.

٣) ابن القطان: نظم الجمان ص ٤٧.

٤) مما جاء في إحدى رسائل ابن تومرت التي وجهها إلى الموحدين قبيل لقياهم بالمرابطين بإحدى المعارك " واعلموا وفقكم اللّه أن جهادهم فرض على الأعيان على كل من فيه طاقة على القتال، واجتهدوا في جهاد الكفرة الملثمين فجهادهم أعظم من جهاد الروم وسائر الكفرة بأضعاف كثيرة لأنهم جسموا الخالق سبحانه وأنكروا التوحيد وعاندوا الحق... " (البيذق: أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق بروفنسال ص ٩).

٥) البيذق: أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق ليفي بروفنسال ص ٩، ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ١٧٥.

٦) الزركشي: تاريخ الدولتين ص ٥ ابن خلدون: العبر جـ ٦ ص ٢٢٦، الذهبي: العبر جـ ٤ ص ٥٩.

٧) المراكشي: المعجب ص ١٨٧، عبد اللّه علام: الدعوة الموحدية ص ١٠٧ – ١٠٨.

أدرك ابن تومرت بعد ذلك المخاطر التي تهدده من قبل المرابطين، لا سيما أن دعوته قد وصلت إلى مرحلة الظهور والجهر بالأهداف، فقرر الانتقال إلى بلاد السوس مسقط رأسه حيث نزل على قومه وقبيلته مصمودة، سنة ٥١٥ هـــ وذلك لضمان الحماية اللازمة لدعوته ضد خطر دولة المرابطين [١] .

وفي بلاد السوس أسس ابن تومرت مسجدًا يجتمع به مع تلاميذه وزعماء قبيلته، حيث التف حوله الكثير من المؤيدين والأنصار، فاختار منهم نخبة لتكون قاعدة لدعوته حيث شرع في تدريسهم على شكل حلقات ودروس منظمة، وكان يؤصل في نفوس أتباعه موقفه من دولة المرابطين من خلال تلك الحلقات والدروس [٢] وبهذا استطاع أن يوجد حاجزا نفسيا قويا بين كثير من تلاميذه ودولة المرابطين، وهذا بلا شك مما ساعد على تهيئة كثير من الموحدين للتصدي للمرابطين، ومقاومتهم وهو ما كان يهدف إليه ابن تومرت.

ولما شعر ابن تومرت بقبول دعوته في أوساط الهرغيين رأى توسيع إطاره المكاني، فاختار جماعة من تلاميذه حيث أرسلهم إلى بعض القبائل القريبة من بلاد السوس لاستمالتهم ودعوتهم إلى الخروج على طاعة المرابطين، وقد تمكن بواسطة هذا الأسلوب من استثارة كثير من القبائل البربرية ضد الدولة المرابطية [٣] .

كانت هذه هي خطوات ابن تومرت في تمهيد الطريق، وجهوده في تأسيس قواعد البناء قبل أن يدعو الناس إلى مبايعته بالإمامة، ويعلن قيام الدولة الموحدية، وبالإضافة إلى هذه الخطوات، فقد أعانه على اجتذاب المؤيدين والأنصار ما سار عليه من خطوات محكمة، إضافة إلى ما كان يتسم به كثير من أفراد القبائل البربرية

---

١) ابن خلدون العبر جــ ٦ ص ٣٢٨، ابن قنفذ: مبادئ الدولة الحفصية ص ١٠٠، سعد زغلول عبد الحميد: محمد بن تومرت ص ٢١.

٢) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ١٧٧.

٣) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ١٧٦ المراكشي: المعجب ص ٢٥٤.

من سذاجة وجهالة، فضلا عما كان يتمتع به ابن تومرت من ذكاء وعلم وقدرة على التنظيم [1] والتأثير [2] .

إعلان ابن تومرت قيام دولته:

لما اطمأن ابن تومرت إلى قاعدته وحسن ولائها له، دعا الناس إلى مبايعته حيث يذكر ابن القطان أنه قام خطيبا فيهم ومما جاء في خطبته: "... الحمد لله الفعال لما يريد، القاضي بما يشاء، لا راد لأمره، ولا معقب لحكمه، وصلى اللَّه على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطا وعدلا، كما ملئت جورا يبعثه اللَّه إذا نسخ الحق بالباطل وأزيل العدل بالجور مكانه بالمغرب الأقصى واسمه اسم للنبي ونسبه نسب النبي " [3] .

---

١) من صور التنظيم التي كان يعمل بها ابن تومرت أنه صنف أتباعه بعد مبايعته بالإمامة إلى طبقات حسب أسبقيتهم إلى بيعته ودخولهم في طاعته، وقد تــوخى أن لا يصل إلى هذا التصنيف إلا من كان مخلصا لدعوته، ملما بالأفكار التي نادى بها ودعا إليها، وهذا التصنيف يشتمل على أربع عشرة طبقة هي:

(١) الجماعة أو العشرة وهؤلاء أقرب الناس إليه.

(٢) أهل الخمسين وهؤلاء يكونون دائرة أوسع من الدائرة السابقة.

(٣) أهل السبعين وهؤلاء دون أهل الخمسين مرتبة ونفوذا.

وهذه الطبقات الثلاث تشارك ابن تومرت في إبداء الرأي، وإدارة شئون الدولة حيث يذكر صاحب كتاب الحلل الموشية أن بن تومرت "... يعقد الأمــور العظــام مــع أصحابه العشرة لا يحضر غيرهم فإذا جاء أمر أهون أحضر أهل الخمسين فإذا جاء دون ذلك أحضر معهم السبعين... " الحلل الموشية ص ٨٨.

ويلي هذه الطبقات الثلاث إحدى عشرة طبقة هي: (١) الطلبة. (٢) صغار الطلبة. (٣) أهل الدار: وهم أسرة ابن تومرت ومن يقوم بخدمته. (٤) أهل هرغــة: وهم زعماء قبيلة ابن تومرت. (٥) أهل تينملل، وجدميوه، وجنفيسه، وهنتاته وهي كبرى القبائل البربرية التي استجابت لدعوته ويكونون أربــع طبقــات. (٩) أهــل القبائل: وهم بعض زعماء القبائل الموالية لابن تومرت. (١٠) الجند. (١١) الغزاة.

ويذكر ابن القطان: " أن لكل صنف من هذه الأصناف رتبة لا يتعداها إلى غيرها لا في السفر ولا في الحضر وأخذهم في تارك امتثال أمر من يسمع أمره بالقتل وبايعوه على هذا ".

انظر في تفصيلات هذا التصنيف: ابن القطان: نظم الجمان ص ٢٧ – ٢٩، المراكشي: المعجب ص ٤٢٥، مؤلف مجهــول: الحلــل الموشــية ص ٨٧ – ٨٨ ليفــي بروفنسال: مجموع رسائل موحدية ص ٥٣ – ٥٤.

٢) ابن خلدون: العبر جــ ٦ ص ٢٢٨، سعد زغلول عبد الحميد: محمد بن تومرت ص ٢٧.

٣) نظم الجمان ص ٧٥.

وبعد هذه الخطبة قام الناس فبايعوه بالإمامة وكان ذلك في الخامس عشر من شهر رمضان سنة ٥١٥ هـــ [١] .

وهكذا نرى كيف أن ابن تومرت لم يجرؤ على إعلان أنه المهدي إلا بعد أن وثق من ولاء عامة الناس له، في هذا يقول ابن خلدون: " ولما كملت بيعته لقبوه بالمهدي وكان لقبه قبلها الإمام " [٢] .

وقد جاءت مبايعة ابن تومرت إماما للموحدين قرب مراكش، دون تصد ومقاومة من قبل المرابطين أصحاب السلطة الشرعية هناك، بل ودون إحساسهم بالخطر الداهم قرب عاصمتهم شاهدا على ضعف دولة المرابطين وقتذاك وعلى النجاح الكبير الذي حققه ابن تومرت لدعوته الناشئة آنذاك.

أمضى ابن تومرت السنوات الثلاث التالية لسنة مبايعته في جهد متواصل، وعمل دؤوب لدعوته حيث خاطب القبائل القريبة منه يدعوهم إلى الدخول في طاعته ونبذ طاعة المرابطين، فاستجابت له بعض القبائل [٣] ولكي يوفر مزيدا من الأمن لدولته ودعوته غادر جبل إيجليز في بلاد السوس سنة ٥١٨ هـــ إلى قرية تينملل [٤] ببلاد هرغة وقد جاء اختياره لها بسبب حصانتها وموقعها المهم [٥] .

ويبدو أيضًا أن ابن تومرت أراد من ذهابه إلى تينملل الابتعاد عن زعماء قبيلته ليتوقى مغبة تدخلهم في شئون دولته الناشئة لا سيما وهو في مرحلة وضع الأسس الأولى لها.

أصبحت تينملل بعد وصول ابن تومرت إليها عاصمة لدولة الموحدين الناشئة

---

١) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ١٧٦، ابن قنفذ: الفارسية في مبادئ الدولة الحنفية ص ١٠٠.

٢) العبر جـــ ٦ ص ٢٢٨.

٣) المراكشي المعجب ص ٢٥٤، ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ١٧٦.

٤) تينملل: قرية صغيرة في بلاد السوس يسكنها البربر تقع في رأس جبل درن ولا يمكن الوصول إليها إلا من طريق واحد لا يتسع لغير فارس واحد، وهي في غايـــة الحصانة حيث يسد خللها أقل عصبة من الناس (ياقوت: معجم البلدان جـــ ٢ ص ٦٩ ابن القطان: نظم الجمان ص ٧٥).

٥) ابن القطان: نظم الجمان ص ٧٥.

حيث قسم أراضيها وديارها على أصحابه الموحدين ليسكنوا فيها، كما بنى مسجدا ودارا له بينهم [١] وفيها وضعت أسس دولة الموحدين ومنها انطلقت جيوشهم، كما وزع ابن تومرت مسئوليات الدولة ووظائفها على أصحابها الموحدين حسب ولائهم لطاعته [٢] .

هكذا أصبحت بلاد السوس بالمغرب الأقصى تغلي حماسا وولاءً لدعوة ابن تومرت لكنه توفي قبل أن يحكم البناء ويوسع إطار دعوته، حيث وافاه الأجل في شهر رمضان عام ٥٢٤ هـــ وكانت مدة حكمه حوالي تسع سنوات [٣] وقد ترك حربا مشتعلة بين أتباعه والمرابطين، وكل من خالف دعوة الموحدين في أرض المغرب الأقصى، كما خلف أتباعا مؤمنين بدعوته محاربين لأجلها.

الأسس الفكرية لدعوة ابن تومرت:

بعد هذا العرض التاريخي – السريع – الذي تحدثنا فيه عن نشأة دعوة ابن تومرت منذ أن كانت فكرة وحتى ظهرت إلى حيز الوجود، وأصبح لها كيان سياسي يحميها، ويدعو الناس إليها، نتحدث – بعون اللّه بشيء من التفصيل – عن الأسس الفكرية التي قامت عليها هذه الدعوة لنتبين هل كانت تلك الأسس إسلامية خالصة تسير حسب المنهج الإسلامي الصحيح ؟ أم كانت خلاف ذلك ؟ وذلك من خلال استقراء تاريخ هذه الدعوة وما خلفه لنا ابن تومرت من تراث فكري ومن أهم الأسس التي قامت عليها دعوة ابن تومرت ما يلي: –

١ – ادعى ابن تومرت النسب القرشي، وأنه من سلالة الرسول – ﷺ – وقد أقر بعض المؤرخين هذا الادعاء [٤] كما قال به بعض الكتاب

---

١) ابن القطان: نظم الجمان ص ٧٥، ابن خلدون: العبر جـــ ٦ ص ٢٢٨.

٢) المصدران السابقان.

٣) البيذق أخبار المهدي بن تومرت ص ٤٣، ابن قنفذ: الوافي بالوفيات ص ٢٧٣.

٤) من هؤلاء المؤرخين: أبو بكر الصنهاجي المعروف بالبيذق في كتابه المقتبس من كتاب الأنساب ص ١٢، ابن القطان: نظم الجمـــان ص ٣٤، الزركـــشي: تـــاريخ الدولتين الموحدية والحفصية ص ١٢، ابن خلدون: العبر جـــ ٦ ص ٢٢٦.

المحدثين [1] لكن طائفة أخرى من المؤرخين أنكرت هذا الادعاء وقالت: إن ابن تومرت دعي فيه فهو من هرغة إحدى قبائل المصامدة البربرية حيث عرف بمحمد بن تومرت الهرغي، [2] كما قال بهذا الرأي من الكتاب المحدثين محمد عبد اللّه عنان – رحمه الله – إذ يرى أن هذا الادعاء ما هو إلا نحلة باطلة، وثوبا مستعارا قصد من ورائها ابن تومرت أن يدعم بها صفة المهدي الذي انتحلها أيضًا شعارا لإمامته ورياسته [3] كما يرى حسن محمود هذا الرأي حيث ذكر أن ادعاء ابن تومرت للنسب العربي ما هو إلا وسيلة لكسب الأنصار لدعوته الناشئة [4] .

والمتتبع لتاريخ ابن تومرت يدرك أنه لم يظهر ادعاءه النسب القرشي دفعة واحدة بل إنه تدرج في هذا الأمر، حتى يضمن قبول الناس له، فبعد أن اطمأن إلى قبول دعوته، وإلى تمكنه من أتباعه، أخذ يشوقهم إلى المهدي ونسبه، ثم لما قبلوا هذا الأمر، ادعى ذلك الأمر لنفسه حيث قال لهم: " أنا محمد بن عبد اللّه... ورفع نسبه إلى النبي ﷺ [5] .

هكذا ادعى ابن تومرت النسب القرشي، وقد تبين لنا من خلال العرض السابق اختلاف وجهات نظر الكتاب والمؤرخين حول ذلك الادعاء، والذي يبدو أن هذا الادعاء ليس بصحيح وإنما أراد به ابن تومرت أن يصل إلى بعض المطامح والمطامع حينما يضفي حول نفسه هالة تجر الناس إليه وتدعوهم إلى الإعجاب به، وذلك عندما تتأصل محبته في نفوس الناس والذي يقود إلى هذا الاستنتاج ما يلي:

(١) أنه لم يشتهر بين المؤرخين لا سيما علماء الأنساب منهم أن ابن تومرت يعود إلى

---

١) من هؤلاء الدكتور عبد الحميد العبادي: المجمل في تاريخ الأندلس ص ١٨٢، عبد اللّه علام: الدعوة الموحدية بالمغرب ص ٥٤ عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت ص ٢٧ – ٢٨.

٢) ممن قال بهذا ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ٢، ١، ابن عذارى: البيان المغرب جـ ٤ ص ٦٨ ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب جـ ٤ ص ٧٠.

٣) عصر المرابطين والموحدين ص ١٦٠.

٤) قيام دولة المرابطين والموحدين ص ١٧٧.

٥) المراكشي: المعجب ص ٢٥٥.

أصل عربي، وإنما معظم الذين قاولوا بهذا هم من مؤرخي الدولة الموحدية الذين سجلوا تاريخها بوحي من سلاطينها وأمرائها، أو بتأثر بدعوة ابن تومرت.

(٢) أن هذه الادعاء كان مألوفا عند أصحاب المطامح الدينية والسياسية في بلاد المغرب، - آنذاك - حيث انتهجه العبيدون [١] قبله والمرينيون [٢] والحفصيون [٣] بعده، حتى يؤصلوا محبتهم في نفوس الناس الذين يحكمونهم.

(٣) ويضاف إلى ما سبق أن انتساب ابن تومرت إلى الأصل العربي لم يكن معروفا عند أتباعه إلا بعد أن ادعى ذلك لحاجة في نفسه - كما أسلفنا -.

٢ - ومن الاتجاهات الفكرية لدعوة ابن تومرت أنه ادعى العصمة حيث قال عن نفسه: بأنه هو المهدي المعصوم، ثم أشاع ذلك بين أتباعه حتى أصبحوا يطلقون عليه لفظ العصمة دون حرج أو تردد، [٤] وقد أكد هذا الأمر في مؤلفاته التي انتشرت بينهم إذ جاء فيها: " ويجب أن يكون الإمام معصومًا من الباطل ليهدم الباطل، كما يجب أن يكون معصوما من الضلال... ولا بد أن يكون الإمام معصوما من هذه الفتن وأن يكون معصوما من الجور؛ لأن الجائر لا يهدم الجور بل يثبته... وأن يكون معصوما من الكذب لأن الكذب لا يهدم الكذب بل يثبته، وأن يكون معصوما من الباطل... ولا يصح الاتفاق إلا باستناد الأمور إلى أولي الأمر وهو الإمام المعصوم من الباطل والظلم [٥] كما قال بعصمة الإمام من الزلل والفساد حيث قال: " لا يقوم بحقوق اللَّه إلا العدل الرضا المعصوم من الفساد " [٦] .

---

١) ابن خلدون: المقدمة ص ١٢١، إبراهيم شعوط: أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ ص ٣٤٨.

٢) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ٢٧٨ - ٢٠١ الذخيرة ص ١٤، ابن مرزوق المسند الصحيح الحسن ص ١٠٩ - ١١٠.

٣) ابن خلدون: العبر جـ ٦ ص ٢٧٥ الزركشي: تاريخ الدولتين ص ٢٤.

٤) انظر في تفصيلات ذلك البيذق: أخبار المهدي بن تومرت، ابن القطان نظم الجمان حيث وردت كلمة المعصوم عشرات المرات كما ورد فصل بعنوان: " عـصمته رضي اللَّه عنه.

٥) أعز ما يطلب ص ٢٤٥ - ٢٤٦.

٦) المصدر الساق ص ٢٤٦.

وهكذا نرى كيف أن القول بالعصمة للأئمة أصبحت اتجاها قويا من اتجاهات دعوة ابن تومرت الفكرية، وقد تمكن من تأصيل هذا الأمر عند أتباعه حتى أطلقوا +عليه لقب المعصوم، وأصبح هذا اللقب من أشهر ألقاب ابن تومرت لدرجة أنهم كانوا يطلقونه عيه دون ذكر لاسمه بسبب اشتهاره به (1) .

وقد حاول ابن تومرت أن يتدرج في إظهار هذا الأمر في بادئ أمره، فبدأ أولاً بالتلميح لهم، ثم صرح بدعوى العصمة لنفسه، وأنه المهدي المعصوم، وروى في ذلك أحاديث كثيرة (2) ولعل الذي دفعه إلى ذلك هو شعوره بأهمية النقلة التي يريد أن يكون عليها أتباعه، ولهذا بدأهم بالتدريج كما فعل معهم حينما قال بنسبه العربي.

والعصمة عند أهل السنة والجماعة لم تثبت إلا للأنبياء والرسل – *عليهم الصلاةوالسلام* – فيما يبلغون عن اللّه من شرع و لم يقولوا بها لسواهم حتى لكبار الصحابة الذين خصهم اللّه بالفضل، كأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي وغيرهم (3) .

ولكن ابن تومرت بهذا النهج يوافق الرافضة الاثني عشرية الذين قالوا بالعصمة لأئمتهم حيث يقولون بوجوب عصمتهم من الكبائر والصغائر الخطأ والنسيان (4) كما قالوا: إن الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوما من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن من سن الطفولة إلى الموت عمدا وسهوا، كما يجب أن يكون معصوما من السهو والخطأ والنسيان " (5) وهكذا نرى كيف غالى ابن تومرت في القول بالعصمة لنفسه، وهذا بلا شك انحراف عقدي خطير " لأن من جعل بعد

---

١) انظر في تفصيل هذا البيذق: أخبار المهدي بن تومرت، حيث عقد أكثر من عشرة فصول في هذا الكتاب بعنوان دخول المعصوم أو خروج المعصوم.. إلخ، وكذلك ابن القطان في كتابه نظم الجمان.

٢) المراكشي: المعجب ص ٢٧٥.

٣) الصابوني: النبوة والأنبياء ص ٥٥ – ٥٦.

٤) الشهرستاني: الملل والنحل جـ ١ ص ١٩٥، ابن تيمية: منهاج السنة جـ ٣ ص ١٧٤ – ١٧٥.

٥) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية ص ٧٢.

الرسول معصوما يجب الإيمان بكل ما يقوله فقد أعطاه معنى النبوة وإن لم يعطه لفظها [1] .

بل إنه لم يكتف بهذا الأمر حيث كان يأمر بقتل كل من يشك [2] في عصمته [3] ولكي يؤصل هذا الادعاء عند أتباعه ألف لهم كتاب أعز ما يطلب، [4] وأمرهم بقراءته بل حفظه، وهذا بلا شك مما أصل فكر ابن تومرت ومحبته في نفوس أصحابه، "إلى أن بلغوا في ذلك إلى حد لو أمر أحدهم بقتل أبيه، أو أخيه، أو ابنه لبادر إلى ذلك من غير إبطاء" كما يذكر المراكشي [5] .

وقد يكون هذا الوصف من قبل المراكشي فيه شيء من المبالغة لكنه يستوحى منه أن أتباع ابن تومرت قد اعتقدوا عصمته، ولهذا فإنه أصبح مطاع الأمر والنهي فيهم، حتى ولو كان ما يأمرهم به أمر محرم شرعا.

٣ - ادعى ابن تومرت أنه هو المهدي الذي وعد الرسول - ﷺ - بخروجه في آخر الزمان، حيث قال في خطبته حين مبايعته إمامًا للموحدين سنة ٥١٥هـ: " الحمد لله الفعال لما يريد القاضي بما يشاء لا راد لأمره ولا معقب لحكمه، وصلى الله على سيدنا محمد المبشر بالمهدي الذي يملأ الأرض قسطًا وعدلا كما ملئت جورًا يبعثه الله إذا نسخ الحق بالباطل وأزيل العدل بالجور مكانة بالمغرب الأقصى، واسمه اسم النبي ونسبه نسب النبي... " [6] .

---

١) ابن تيمية منهاج السنة جـ ٣ ص ١٧٢ - ١٧٥.

٢) أباح ابن تومرت دم كل من شك في عصمته أو خالفه فيما يدعوا إليه، ولهذا كان يقوم بما أسماه بعملية التمييز لأصحابه وهي التعرف على ولاء أتباعه وإيمانهم بما قاله أو دعا إليه فمن شك في ولائه أو أظهر له شيئًا من المخالفة أمر بقتله، وسنفصل القول في هذا في آخر هذا البحث - إن شاء الله -.

٣) البيذق: أخبار المهدي بن تومرت ص ٣٩، ابن تيمية منهاج السنة جـ ٣ ص ١٧٥.

٤) سمي هذا الكتاب بأعز ما يطلب لأنه بدأه بقوله: أعز ما يطلب وأسنى ما يبتغى، وقد ضمنه أهم آرائه في القول بالعصمة وغيرها ويعتبر هذا الكتاب من الكتب الهامة عند الموحدين، وقد نشر بالجزائر لأول مرة سنة ١٩٠٣ م بعناية لوسياني حيث ضم معه عشرين رسالة صدرت من ابن تومرت إلى أتباعه يعالج بعض القضايا الفقهية والعقدية وغيرها وذلك من وجهة نظر ابن تومرت، ثم طبع بالجزائر سنة ١٩٨٥ م بتحقيق الدكتور عمار الطالبي حيث زاد عليه بعض الرسائل التي كتبها ابن تومرت.

٥) المعجب ص ٢٨٠ - ٢٨١.

٦) ابن القطان: نظم الجمان ص ٧٥.

كما يذكر المراكشي [1] أنه صرح لأصحابه بأنه المهدي المعصوم، وروى لهم في ذلك أحاديث كثيرة حتى استقر في نفوسهم أنه المهدي وبسط يده فبايعوه على ذلك، أما ابن خلدون فذكر أنه "لما كملت بيعته لقبوه بالمهدي وكان لقبه قبلها الإمام" [2] .

و لم يكتف ابن تومرت بهذا الإجراء، بل إنه أكد لهم هذا الاتجاه الفكري في مؤلفاته التي طالب أتباعه بحفظها، والعمل بما جاء بها، ومما جاء بها عن قضية المهدي قوله: " إن العدل ارتفع، وإن الجور عم، وإن الرؤساء الجهال استولوا على الدنيا، وإن الملوك الصم البكم استولوا على الدنيا، وإن الدجالين استولوا على الدنيا، وإن الباطل لا يرفعه إلا المهدي، وإن الحق لا يقوم إلا بالمهدي، وإن المهدي معلوم في العرب، والعجم، والبدو والحضر، وإن العلم به ثابت في كل مكان وفي كل أوان وآن.. " [3] .

وبعد أن قرر ابن تومرت مبدأ ظهور المهدي، عدد صفاته بقوله: " إنه فرد زمانه صادق في قوله، وإنه يملأها بالعدل – يعني الأرض – كما ملئت بالجور، وأن أمره قائم إلى أن تقوم الساعة.. " [4] .

ثم ذكر بعد ذلك المهام التي سيقوم بها المهدي حيث بينها بقوله: " وأنه – يعني المهدي – معصوم فيما دعا إليه من الحق لا يجوز عليه الخطأ وأنه لا يكابر، ولا يضاد، ولا يدافع ولا يعاند، ولا يخالف ولا ينازع.. وأنه صادق في قوله، وأنه يقطع الجبابرة والدجاجلة، وأنه يفتح الدنيا شرقها وغربها، وأنه يملؤها بالعدل كما ملئت بالجور.. " [5] .

هكذا كان رأى ابن تومرت في المهدي، كما يصور ذلك تراثه الفكري، ويلاحظ هنا كيف تجرأ ابن تومرت فكذب على اللّه ورسوله حينما حدد مكان ظهور المهدي

---

١) المعجب ص ٢٧٥.

٢) العبر جـ٦، ص ٢٢٨.

٣) ابن تومرت: أعز ما يطلب ص ٢٥٧.

٤) المصدر السابق ص ٢٥٦.

٥) المصدر السابق ص ٢٥٦ – ٢٥٧.

بالمغرب الأقصى مع أن الأحاديث الصحيحة الواردة في المهدي لم تشر إلى ذلك [1] .

ولما كان هذا الادعاء من قبل ابن تومرت فيه شطط وانحراف عن المنهج الإسلامي الصحيح، الأمر الذي قد يثير ضده كثيرًا من المعارضين الذين قد لا يقبلون مثل هذا القول، فإنه أحاط دعواه بالمهدية بسياج قوي من الأحكام الصارمة ضد الخارجين عليها، حيث أمر بالقيام بعمليات التمييز ضد أولئك المكذبين أو المعاندين والمكابرين للمهدي كما أحل دمهم [2] .

وبهذا العرض لنظرية المهدي كما يراها ابن تومرت، ندرك أنه قد حاول تأصيلها في نفوس أتباعه، وأنه قد وضع ضوابط تنطبق عليه، ليصل من خلالها إلى ما يريد، ولتكون جسرًا يحقق بواسطتها مطامعه وطموحاته، وقد أخذ كثيرًا من أتباعه هذا الادعاء بالقبول حيث أصبحوا يلقبونه بالمهدي بعد أن كانوا يلقبونه بالإمام ! [3] .

٤ – إن ابن تومرت تأثر بكثير من المذاهب والفرق الإسلامية، حيث أخذ منها ما يلائم اتجاهاته، ويخدم أهدافه، ولهذا جاء تراثه الفكري خليطًا مضطربًا متأثرًا بكثير من النزاعات الفكرية الغالية، فهو في مسألة الإمامة يقول برأي الرافضة حيث ضمن كتابه أعز ما يطلب هذا الرأي حين حديثه عنها حيث قال: " لا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بوجوب الإمامة في كل زمان إلى أن تقوم الساعة ما من زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق... " [4] وهو بهذا القول يوافق الشيعة الذين يجعلون الإمامة أصلاً من أصول الدين حيث إنهم يقولون: " إن الإمامة أصل من أصول الدين لا يتم الإيمان

---

١) يقول أهل السنة والجماعة بخروج المهدي في آخر الزمان وهم يعتمدون في ذلك على الأحاديث الصحيحة التي ثبتت عن رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم – ومنها ما رواه ابن مسعود وغيره عن النبي – صلى اللَّه عليه وسلم – أنه قال: "لو لم يبق من الدنيا إلا يوم لطول اللَّه ذلك اليوم حتى يخرج فيه رجل مني أو من بيتي يواطئ اسمه اسمي واسم أبيه اسم أبي يملأ الأرض قسطًا وعدلًا كما ملئت جورًا وظلمًا ". رواه الترمذي وأبو داود. (ابن تيمية – منهاج السنة ج ٤، ص ٢١١).

٢) عبد اللَّه علام: الدعوة الموحدية بالمغرب ص ٢٣.

٣) ابن خلدون: العبر ط بيروت جـ ١١ ص ٤٧٠.

٤) ابن تومرت: أعز ما يطلب ص ٢٤٥.

إلا باعتقادها ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمربين مهما عظموا وكبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة " [١] .

كما وافق ابن تومرت الرافضة في تصوره للإمام ة حيث يعتبر أن هذه الواجبات إزاء الإمام إذا ما أقيمت تم بها الأمر، وثبت بها العمود الذي قامت عليه السماوات والأرض وهو الإمام، أما متى ضيع أمر الإمام أو عصي أو نوزع أو خولف أو أهمل فإنه ينتج عن ذلك مفاسد كثيرة [٢] .

كذلك تأثر ابن تومرت بمذهب المعتزلة حيث قال ببعض آرائهم كقوله: إن اللّه لا يكلف العبد ما لا يطيق، كما سمى مرتكب الكبيرة بالفاسق و لم يسمه بالمؤمن أو الكافر، وهذا قريبٌ من مذهب المعتزلة [٣] .

كما وافقهم، في نفي الصفات عن اللّه – سبحانه – [٤] حيث قال حينما تحدث عن صفات اللّه: " واشتغلوا بتعلم التوحيد فإنه أساس دينكم، حتى تنفوا عن الخالق التشبيه، والشريك، والنقائص، والآفات، والحدود والجهات، ولا تجعلوه سبحانه في مكان ولا في جهة فإنه تعالى موجود قبل الأمكنة والجهات فمن جعله في جهة ومكان فقد جسمه ومن جسمه فقد جعله مخلوقًا ومن جعله مخلوقا فهو كعابد وثن " [٥] .

هكذا تبنى ابن تومرت مذهب المعتزلة في الأسماء والصفات حيث نفى كل ما عساه أن يوهم الشبه والمثلية لله سبحانه حتى ولو كان ذلك من الأسماء والصفات الثابتة لله في الكتاب والسنة، ولهذا سمى أصحابه بالموحدين، [٦] لأنهم في رأيه هم

---

١) محمد رضا المظفر: عقائد الإمامية ص ٧١.

٢) عبد الحميد النجار: المهدي بن تومرت ص ٢٣٧.

٣) المرجع السابق ص ٣٦٢.

٤) المراكشي: المعجب ص ٢٧٥.

٥) ابن تومرت: أعز ما يطلب ص ٢٠٤.

٦) يرى الدكتور حسين مؤنس: أن قول ابن تومرت بالتوحيد وتسميته أصحابه بهذا الاسم إنما كان له أكثر من مغزى سياسي بينها بقوله: "إن قوله بالتوحيد على النحو الذي بينه إنما كان سياسة ماهرة ضد المرابطين فقد رماهم بالتجسيم والكفر واعتبر نفسه وأصحابه أنصار التوحيد وقد جازت هذه الدعاوى على معظم أهل المغرب في زمانه فانضموا إليه.. والمهم عندنا أن ابن تومرت استطاع بدعوى التوحيد التي ابتدعها أن يجمع الناس حوله.. " (حسين مؤنس: عقد بيعة بولاية العهد، مقال منشور في مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة، مجلد ١٢ سنة ١٩٥٠م ص١٤٩).

الذين يوحدون اللَّه حقا لنفيهم الصفات عن اللَّه سبحانه وتعالى، [1] كما كان يسمي أتباعه بالمؤمنين ويقول لهم: ما على وجه الأرض من يؤمن إيمانكم [2] .

كما نهج ابن تومرت نهج الأشاعرة في تأويل بعض صفات اللَّه – سبحانه وتعالى – حيث يذكر ابن خلدون أن ابن تومرت هو الذي حمل أهل المغرب على القول بالتأويل والأخذ بالمذهب الأشعري في كافة العقائد، [3] كما ذكر المراكشي أن ابن تومرت ضمن تصانيفه مذهب الأشاعرة في كثير من المسائل، حيث كان "... جُل ما يدعو إليه علم الاعتقاد على طريقة الأشعرية.. " [4] أما المقريزي فيرى أن ابن تومرت تعلم المذهب الأشعري أثناء وجوده في بلاد العراق، فلما عاد إلى بلاد المغرب، وأخذ بتعليم أصحابه علمهم المذهب الأشعري فكان ذلك سببًا في انتشار هذا المذهب في بلاد المغرب [5] .

وبالإضافة إلى ما سبق فإن الدارس لتراث دعوة ابن تومرت يدرك أنه قد تأثر بكثير من آراء الخوارج لا سيما في التساهل بسفك الدماء، ومقاومة السلطان الجائر حتى جعله ضربا من الجهاد في سبيل اللَّه، كما أخذ برأيهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرها، وقد أدرك هذا التأثر علماء المرابطين كما يذكر ابن الخطيب [6] .

وبعد هذا العرض يتبين لنا أن دعوة ابن تومرت قد تأثرت بآراء كثير من الفرق والمذاهب الإسلامية، فهي ليست أشعرية بحتة، وليست معتزلية تقوم على الأدلة

١) ابن خلدون: العبر جـ ٦ ص ٢٤٩.

٢) المراكشي: المعجب ص٢٧٦.

٣) العبر: جـ ٦ ص ٤٦٦.

٤) المعجب: ص ٢٧١.

٥) الخطط: جـ ٢ ص ٣٥٨.

٦) أعمال الأعلام القسم الثاني ص ٢٦٦ – ٢٦٧، وانظر أيضًا عبد اللَّه علام: الدعوة الموحدية ص ١٥١.

العقلية وحدها، وليست خارجية كما ظنها علماء المرابطين، وهي أيضًا ليست رافضية في كل اتجاهاتها، بل هي مزيج مضطرب من أغلب الفرق والمذاهب الإسلامية، ولهذا فإنه يبدو من المقبول أن يطلق عليها العقيدة التومرتية، وذلك لتميزها عن كل المذاهب السابقة بمنهج مستقل [1] .

ومما لا شك فيه أن هذا التأثر العقدي والفكري الذي انتاب دعوة ابن تومرت كان له أثره بعد ذلك على بلاد المغرب، حيث إن هذه الدعوة أصبح لها كيان سياسي يحميها، وهذا الكيان امتد نفوذه السياسي وظله الفكري على معظم بلاد المغرب، وقد أدرك هذا التأثر المؤرخ المغربي السلاوي، حيث صوره بقوله: "... وأما حالهم – يعني أهل المغرب – في الأصول والاعتقادات فبعد أن طهرهم اللَّه من نزعة الخارجية أولاً والرافضية ثانيًا أقاموا على مذهب أهل السنة والجماعة مقلدين للجمهور من السلف – رضي الله عنهم – في الإيمان بالمتشابه وعدم التعرض له بالتأويل مع التنزيه عن الظاهر... واستمر الحال على ذلك مدة إلى أن ظهر محمد بن تومرت مهدي الموحدين في صدر المائة السادسة [2] ".

وهكذا اعتبر السلاوي خروج ابن تومرت في بلاد المغرب خروجا لأهله عن مذهب أهل السنة والجماعة، وذلك لتأثرهم بدعوته التي كانت متأثرة بآراء وأفكار كثير من الفرق الإسلامية مما أبعدها عن منهج أهل السنة والجماعة.

٥ – ومن الاتجاهات الفكرية الخطيرة التي تبناها ابن تومرت، أنه كفر من لم يؤمن بما يقول، ويعتنق ما يدعو إليه، واستباح دمه حتى ولو كان من أتباعه، [3] كما قال بكفر دولة المرابطين ووجوب جهادها، ولتأصيل هذا المبدأ في نفوس أصحابه فقد صرّح به في أكثر من مناسبة، كما ضمنه كتبه التي ألفها لهم، ورسائله التي كان يبعثها إلى الموحدين حيثما كانوا، حيث جاء في إحدى رسائله أن المرابطين قد عملوا "... على إهلاك الحرث والنسل، والاعتداء على الناس

---

١) عبد اللَّه علام: الدعوة الموحدية بالمغرب ص ١٥١.

٢) السلاوي: جـــ ١ ص ١٢٦ – ١٢٧.

٣) البيذق: أخبار المهدي بن تومرت ص ٣٩.

في أخذ أموالهم، وخراب ديارهم، وفساد بلادهم، وسفك دمائهم، واستباحوا أكل أموال الناس بالباطل، وأخذ أموال اليتامى والأرامل... " [1] .

ويذكر المراكشي أنه لما توجه جيش الموحدين إلى قتال المرابطين سنة ٥١٧ هـ أوصى أفراد ذلك الجيش بقوله: " اقصدوا هؤلاء المارقين المبدلين الذين تسموا بالمرابطين فادعوهم إلى إماتة المنكر وإحياء المعروف وإزالة البدع والإقرار بالإمام المهدي المعصوم، فإن أجابوكم فهم إخوانكم، وإن لم يفعلوا فقاتلوهم فقد أباحت لكم السنة قتالهم.. " [2] .

وبالإضافة إلى هذه التهم الواضحة الصريحة التي قال بها ابن تومرت ضد دولة المرابطين، فإن القارئ لكتاب أعز ما يطلب يدرك أن ابن تومرت قد شحنه بالافتراءات والدعاوى الباطلة ضدهم، بل إنه قد أفرد فصولا خاصة منه لهذا الغرض [3] .

وقد تنبه المرابطون لهذه التهم الموجهة ضدهم فأخذوا بالتصدي لها حيث بينوا للناس كذب تلك التهم التي ألصقها بهم ابن تومرت، وأنها مخالفة للحقيقة، ولكن هذا العمل لم يثن ابن تومرت عن حربه الدعائية بل إنه كثف جهوده في هذا الميدان، ومما جاء في إحدى رسائله التي وجهها لهذا الغرض " واعلموا وفقكم – يعني أتباعه – أن المجسمين والمكابرين وكل من نسب إلى العلم، أشد في الصد عن سبيل اللَّه من إبليس اللعين فلا تلتفوا إلى ما يقولون فإنه كذب وبهتان وافتراء على اللَّه ورسوله " [4] .

كان هذا هو رأي ابن تومرت في دولة المرابطين، وموقفه من تلك الدولة السنية، التي أقامت كيانها على مذهب أهل السنة والجماعة والدعوة إلى اللَّه على هدى من سنة

---

١) ابن تومرت: أعز ما يطلب (تحقيق عمار الطالبي) ص ٢٦٠.

٢) المعجب: ص ٢٨٢.

٣) من هذه الفصول على سبيل المثال " باب في بيان طوائف المبطلين الملثمين والمجسمين وعلاماتهم " و " باب فيما أحدثوه من المنكر والمغارم... " انظر في تفصيلات ذلك كتاب أعز ما يطلب (تحقيق عمار الطالب) ص ٢٤٢ – ٢٤٩.

٤) البيذق: أخبار المهدي بن تومرت (نشر بروفنسال) ص ٤.

الرسول – ﷺ – فقد طعن في عقيدتهم ووصفهم بأنهم مجسمون وكفار لا تجوز طاعتهم، ولا الولاء لهم، بل يجب جهادهم، ولهذا قاتل الموحدون المرابطين، قتال المسلمين للكفار حسب اعتقادهم، وما ذلك إلا بسبب أن ابن تومرت قد نحى في حربه للمرابطين منحى فكريا عقديا غالى فيه حتى أصبح العداء للمرابطين اتجاها فكريا واضحا عند ابن تومرت وأتباعه المخلصين لدعوته.

ومما لا شك فيه أن هذا الاتجاه الذي حدده ابن تومرت من دولة المرابطين، قد أثر على معنويتها، ثم على كيانها السياسي، وذلك لأن كثيرًا من الناس قد تبنوه، ومن ثم انبروا للعمل على حرب هذه الدولة، والسعي إلى إسقاطها لتقوم دولة ابن تومرت على أنقاضها [١] .

٦ – تساهل ابن تومرت في إراقة الدماء، دونما مسوغ شرعي، حيث كان لا يتردد في ذلك، حينما يرى أنه يخدم دعوته، أو يحقق شيئًا من مطامحه مهما كانت التضحيات المقدمة لهذا الغرض، وقد تأصل هذا العمل عند ابن تومرت حيث ألبسه لباسا دينيا حتى أصبح اتجاها دعويا واضحا في دعوته، ومن نماذج عمله في هذا الميدان ما ذكره ابن القطان – أحد تلاميذ ابن تومرت – أنه كان يعظ تلاميذه وأنصاره في كل وقت "... ومن لم يحظر أدب فإن تمادى قتل، وكل من لم يحفظ حزبه عزر بالسياط، وكل من لم يتأدب بما دأب به ضرب بالسوط بالمرة والمرتين فإن ظهر منه عناد وترك امتثال الأوامر قتل ومن داهن... قتل " [٢] .

كما ذكر كل من البيذق، [٣] وابن القطان، [٤] وغيرهما من المؤرخين [٥] أن ابن تومرت كان يقوم بما يسمى بعملية التمييز لأتباعه حيث يقتل كل من يشك في ولائه لدعوته،

---

١) عبد اللّه علام: الدعوة الموحدية بالمغرب ص ١٨١.

٢) نظم الجمان ص ٣٩.

٣) أخبار المهدي (تحقيق عبد الحميد حاجيات) ص٧١ – ٧٢.

٤) نظم الجمان ص١٠٢ – ١٠٤.

٥) من هؤلاء المؤرخين ابن الأثير: الكامل جــ ٨ ص ٢٩٧، ابن خلدون: العبر جــ ٦ ص ٤٧١، السلاوي: الاستقصا جــ ٢ ص ٨٨.

وقد ذكر لنا البيذق وصفا لعملية التمييز التي قام بها ابن تومرت قبل موقعة البحيرة سنة ٥٢٤ هـــ حيث قال: " فأمر بالميز فكان البشير [1] يخرج بالمخالفين المنافقين والخبثاء من الموحدين، حتى امتاز الخبيث من الطيب ورأى الناس الحق عيانا، وازداد الذين آمنوا إيمانا وذاق الظالمون النار، فظنوا أنهم مواقعوها، وما لهم عنها من محيص... فمات يومئذ من الناس خمس قبائل... " [2] .

ويبدو أن الذي دفع ابن تومرت للقيام بعمليات التمييز لا سيما في تلك السنة هو تراجع عدد كبير من الداخلين في دعوته عنها، وذلك بسبب ما تحمله من غلو وشطط، فقام بهذه العملية للتخلص من الذين يشك في إخلاصهم خشية أن يقوى رد الفعل المضاد لدعوته، [3] ولما حل ابن تومرت بتينملل، أواه أهلها، وأعلنوا طاعتهم له، لكنهم كانوا كثيري العدد وافري العدة، وفي منعة بسبب حصانة مدينتهم، فأمرهم ابن تومرت بأن يحضروا إلى المسجد بغير سلاح فلما فعلوا ذلك عدة مرات أمر بعض أتباعه المقربيين أن يقتلوهم ففعلوا، ثم دخلوا المدينة وقتلوا منها عددا كبيرا من الرجال حتى بلغ عدد الذين قتلوا بهذه الحادثة خمسة عشر ألف رجل [4] .

ولكي لا تحدث هذه الأعمال رد فعل عند أتباعه، أو تلقى معارضة عند الناس، فإنه كان يظهر لأصحابه أنه يقوم بشيء من الخوارق والمعجزات حتى يؤصل في نفوس الناس شرعية ما يقوم به، ويدعو إليه، فقد ذكر المؤرخون أنه كان يتواطأ مع بعض أصحابه على أن يدفنهم في المقابر وهم أحياء، حيث يترك لهم مكانا للتنفس، ويأمرهم بأن يكلموه إذا دعاهم، وليشهدوا له بما يطلبه منهم كأن يشهدوا بأنه المهدي الذي بشر به رسول اللّه – ﷺ – وأنه هو الذي يملأ الأرض قسطا

---

١) البشير هو: أبو محمد عبد اللّه بن محسن الونشريشي المشهور بين الموحدين بالبشير أحد العشرة الذين اصطفاهم ابن تومرت للأمور الخاصة حيث أسند إليه مهمـــة عملية التمييز سنة ٥٢٤ هـــ، توفي في موقعة البحيرة في تلك السنة. (البيذق: المقتبس من كتاب الأنساب ص ٢٤).

٢) أخبار المهدي بن تومرت (تحقيق بروفنسال) ص ٧٨.

٣) عبد اللّه علام: الدعوة الموحدية ص ١٩١ – ١٩٢.

٤) ابن القطان: نظم الجمان ص ٣٩ – ٤٠، ابن الأثير: الكامل جـــ ٨ ص ٢٩٦.

وعدلا، كما ملئت جورا وظلما، وأن من اتبعه أفلح، ومن خالفه خسر، وحينما يسمع أتباعه أن الموتى يكلمونه، ويشهدون له بصحة ما يدعو إليه يعظم اعتقادهم فيه، وتتأكد طاعتهم له، أما أولئك المقبورون فإنه بعد أن ينهوا المهمة التي من أجلها قبروا يستبيح دماءهم حيث يهدم عليهم قبورهم حتى يموتوا لكي لا يفشوا سره بعد ذلك [1] .

هذه صور وأمثلة للأعمال التي قام بها ابن تومرت واستحل بها دماء الناس المعصومة بغير حقها، حتى ولو كانوا من أنصاره أو المقربين إليه، ولا شك أن هذا العمل يعد في نظر الإسلام كبيرة من كبائر الذنوب حتى ولو كان المقتول شخصا واحدا، فكيف يجوز لابن تومرت أن يقدم على هذه الأعمال المتنافية مع الشرع الحنيف وهو يحسب نفسه داعية إلى اللّه بل مهديا معصوما! ؟.

وتكوّن هذه الأعمال التي قام بها ابن تومرت في ميدان سفك الدماء دليلا آخر على أنه قد تشطط في دعوته، وخرج بها في بعض تصرفاته عن النهج الإسلامي الصحيح.

ومن العجيب الغريب حقا أن أحد الباحثين المحدثين قد حاول أن يبرر هذه الأعمال التي قام بها ابن تومرت، حيث ادعى أن نسبتها إلى ابن تومرت قد داخلها عامل الهوى فلم تكن معبرة عن حقيقة ما يجري، كما قال " إن هذه المآخذ ذكرها صنفان من المؤرخين:

الصنف الأول منهما: طائفة عرفت بالانتصار للمهدي، وموالاة ابن تومرت، والتشيع لدولة الموحدين مثل ابن القطان، والبيذق، وغيرهما.

أما الصنف الثاني: فهم أولئك الذين عرفوا بالقدح في دعوة ابن تومرت والطعن في إمامها مثل ابن عذارى وابن أبي زرع، وابن الأثير وغيرهم، [2] وقد رد هذا الكاتب كل ما ذكره هذان الصنفان بحجة أن الصنف الأول منهما ربما نقلوا هذه الأحداث عن بعض المفتونين بابن تومرت، أو اصطنعوها من عندهم، على أنها من مفاخر ابن تومرت وكراماته، ومن مظاهر قوته وشدة بأسه واطلاعه على الغيب، وأوردوها في نطاق إيمانهم بأن الإمام لا يسأل عما يفعل لأنه المؤيد بالهداية الإلهية.

١) ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ١٢٩، ابن تيمية: الفتاوى جـ ١١ ص ٤٧٧.

٢) عبد الحميد النجار: المهدي بن تومرت ص ١٤١.

أما الصنف الثاني: فقد رد رواياتهم بحجة أن ابن أبي زرع، وابن عذارى كانا قد كتبا تاريخهما في ظل الدولة المرينية التي قامت على أنقاض الدولة الموحدية، وعملت على التهجم عليها والنيل منها، أما ابن الأثير فقال عنه إنه لم يكن خبيرا ولا مطلعا على شئون المغرب وأخباره وإنما كان ناقلا عن غيره من غير رؤية أو تمييز (1) .

والذي يبدو أن هذه التبريرات التي أوردها هذا الباحث غير علمية وبالتالي ليست مقبولة، فلو قبلنا – جدلا – ما قاله عن الطائفة الثانية فكيف نقبل ما قاله عن الطائفة الأولى ؟ لأن أفرادها من تلاميذ ابن تومرت والمقربين إليه، ومن الصعب أن يذكروا عنه شيئًا لم يفعله، وإذا كان قد رباهما على أنه لا يسأل عما يفعل كما يقول الباحث فهذا مأخذ آخر يضاف إلى المآخذ الكثيرة التي أخذت على ابن تومرت، ثم كيف يجيب هذا الباحث على ادعاء ابن تومرت العصمة ؟ وأنه يجوز له أن يقتل من لا يحفظ كتابه الذي ألفه لتلاميذه ؟ وهذه الأمور قد ذكرها ابن تومرت في مؤلفاته ولا مجال لإنكارها، وهي بلا شك لا تقل خطورة عن سفك الدم المعصوم بغير حق.

وبهذا العرض نرى أن ابن تومرت قد برر أي عمل أو تصرف يرى أنه يخدم دعوته، ومنها سفك الدماء المعصومة دونما مسوغ شرعي يجيز له ذلك، بل إنه قد بالغ في هذا العمل حيث تجاوز الأفراد إلى الجماعات والقبائل حتى أصبح أمرا مألوفا عند أتباعه، واتجاها واضحا في ميدان نشر دعوته، وحتى شعر كثير من الناس أن ما يقوم به ابن تومرت في هذا المجال إنما هو عمل شرعي نفذه من أجل خدمة دعوته، ويدل على هذا الشعور أن أعماله هذه لم تلق مواجهة أو مقاومة حينما يشرع في تنفيذها، حيث كان الناس يستسلمون له ليفعل بهم ما يشاء باعتباره لا يسأل عما يفعل كما يظن الكثيرون منهم.

كان هذا عرضا للاتجاه الفكري الذي سارت عليه دعوة ابن تومرت ومن خلاله تبين لنا أن هذه الدعوة قد انطلقت من عدة اتجاهات ومشارب فكرية عقدية حاول ابن تومرت أن يجعلها محاور رئيسة لدعوته ليصل من خلالها إلى ما يريد من أمور

---

1) المرجع السابق ص ١٤١ – ١٤٢.

دعوية أو سياسية، وقد حاول ابن تومرت أن يصبغ هذه الاتجاهات بصبغة دينية ليكون قبولها عند الناس أقوى، فادعى النسب القرشي والعصمة والمهدية، كما أنه حدد موقفه من دولة المرابطين وهي الدولة التي نبتت دعوته في أرضها وتحت مظلتها السياسية، فبين للناس أن هذا الموقف من قبله له بُعد ديني ومغزى دعوي بسبب عدم اكتراث حكام دولة المرابطين بأمور الإسلام، ووضع المسلمين.

كما تبين لنا – أيضًا – أن من الاتجاهات الفكرية الواضحة في دعوة ابن تومرت العمل على تأصيل ما يدعو إليه في نفوس أصحابه بكل الوسائل والأسباب مهما كانت مشروعيتها حتى أصبحت تلك الوسائل تشكل اتجاها واضحا تميزت به دعوة ابن تومرت كالتساهل في إراقة الدماء، وتكفير المعارضين والخصوم والعمل من أجل القضاء عليهم.

وقد أعان ابن تومرت على تحقيق ما يصبو إليه من اجتذاب المؤيدين والأنصار ونشر أفكاره بينهم في بلاد المغرب ما سار عليه من خطوات محكمة أثناء نشره لدعوته، إضافة إلى ما كان يتصف به أهل المغرب الأقصى من سذاجة وجهالة، (١) فضلا عما كان يتمتع به ابن تومرت من ذكاء وعلم وقدرة على التنظيم والتأثير (٢) .

وهنا قد يتساءل البعض فيقول: هل هذا الاتجاه الفكري لدعوة ابن تومرت قد تأصل في نفوس أفراد دولة الموحدين عامتهم وخاصتهم، فأخذوا يعملون بمقتضاه، ويسيرون وفق اتجاهه وخطاه، أم أنهم بعد موت ابن تومرت، ومع مضي الزمن، بدءوا يتحللون من تعاليم تلك الدعوة ويسيرون في اتجاه غير اتجاهها ؟، وللإجابة على هذا التساؤل يقال: إن أتباع ابن تومرت يمكن تقسيمهم إلى صنفين: الصنف الأول وهم التلاميذ والأصحاب المقربين الذين أعجبوا بدعوة ابن تومرت، وتعلقوا بها، وهذا الصنف بقي على ولائه لتلك الدعوة حتى بعد وفاة ابن تومرت، وقد عرف هذا الصنف عند المؤرخين بشيوخ الموحدين.

---

١) المراكشي: المعجب ص٢٧٠.

٢) ابن خلدون: العبر جـ ٦ ص ٢٢٨، سعد زغلول عبد الحميد: محمد بن تومرت ص ٢٧.

أما الصنف الثاني فهم الذين دخلوا بها في بادئ الأمر وهم معجبون بها لكن حماسهم بدأ بالفتور إزاءها مع مضي الوقت، ويشكل القادة السياسيون شريحة هامة من شرائح هذا الصنف، فقد خلف ابن تومرت في الحكم تلميذه عبد المؤمن بن علي (٥٢٤ - ٥٥٨ هـ) الذي أعلن محبته لدعوة ابن تومرت، وتظاهر بأنه سيعمل على نشرها في بلاد المغرب والأندلس، لكن المتتبع لتأريخ هذا الرجل يدرك بجلاء أن هذا الحماس ما لبث أن تبدد حيث انشغل عبد المؤمن عن ذلك بالأمور السياسية والعسكرية واكتفى بالقيام بزيارة قبر ابن تومرت بين الفينة والأخرى، كرمز على محبته له ولدعوته، أما العمل على تأصيلها في نفوس الناس ونشرها في أماكن جديدة، فلم يذكر المؤرخون - حسب علمي - أنه قام بشيء من هذا، ويدل على ذلك أن عبد المؤمن لما بسط سلطانه على بلاد المغرب والأندلس لم تنتشر دعوة ابن تومرت في تلك الديار، ولم تتأصل محبتها في قلوب سكانها كما تأصلت عند سكان بلاد المغرب الأقصى الذين انتشرت بينهم تلك الدعوة في عهد ابن تومرت.

ومن الباحثين [1] من يرى أن عبد المؤمن قد سار على نهج ابن تومرت في نشر الدعوة التومرتية، واستدل على هذا الرأي بأن عبد المؤمن قد استمر بالبرنامج التعليمي الذي وضعه ابن تومرت حيث كان مستمدا من تعاليمه، إلى جانب أن أوامره قد صدرت إلى كافة الموحدين بشأن ضرورة المحافظة على تعاليم ابن تومرت والعمل على نشرها، ولكن يجاب على هذا القول، بأن هذه الخطوات التي اتخذها كانت طبيعية بل إنها ضرورية لرجل يعتبر التلميذ الأول لابن تومرت، فضلا عن كونه قد خلفه في رئاسة الدولة، وذلك لكي يحافظ على مكانته بين الموحدين المخلصين لدعوة ابن تومرت، والذين بايعوه خلفا لابن تومرت، لكن عبد المؤمن لم يكن جادا في هذا، بدليل أن ظل الدعوة الموحدية لم يسر جنبا إلى جنب مع الظل السياسي للدولة في عهد عبد المؤمن كما هو الحال بالنسبة لعهد ابن تومرت.

وقد أخذ هذا الضعف إزاء دعوة ابن تومرت يزداد في عهد يوسف بن عبد المؤمن

---

١) حسن علي حسن: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس ص ٤٦٠.

(٥٥٨ – ٥٨٠ هــ). حيث لم يقم هذا السلطان الموحدي بأي عمل لخدمة دعوة ابن تومرت سوى الإشادة بمؤسسها والدعاء له في المراسلات وعلى المنابر [١] حيث يذكر المراكشي [٢] أن السلطان يوسف بن عبد المؤمن دعا إلى الأخذ بالكتاب والسنة ونبذ ما سواهما وذلك حينما دخل عليه أبو بكر بن الجد وبين يديه بعض الكتب الفقهية فقال له: يا أبا بكر أرأيت المسألة فيها أربعة أو خمسة أقوال أو أكثر من هذا فأي هذه الأقوال هو الحق ؟ وأيهما يجب أن يأخذ بها المقلد ؟ فقال أبو بكر: فافتتحت أبين له ما يُشكل عليه من ذلك لكن يوسف قطع كلامه وقال له: يا أبا بكر ليس إلا هذا وأشار إلى المصحف، أو هذا وأشار إلى كتاب سنن أبي داود وكان عن يمينه أو السيف.

ويلاحظ هنا أن السلطان يوسف بن عبد المؤمن قد صرح بعدم ارتياحه لجميع كتب الفروع بما فيها مؤلفات ابن تومرت والتي أخذ كثير من الموحدين بما فيها دون سواها، ولا أستبعد أن يكون هذا الإجراء من قبل السلطان يوسف إنما كان من أجل مؤلفات ابن تومرت لكنه لم يستطع أن يفردها دون غيرها حتى لا يثير الناس ضده.

وهكذا يتبين لنا أن السلطان عبد المؤمن بن علي ثم خليفته السلطان يوسف بن عبد المؤمن لم يكونا متحمسين لنشر دعوة ابن تومرت، وإن أبديا ظاهريا أنهما مهتمين بها، وبنشر تراثها ودعوة الناس إلى تعلمه والعمل بموجبه، حيث أصدرا الأوامر وبعثا الرسائل من أجل هذا الغرض، [٣] لكنهما بالحقيقة وكما يوحي بذلك تاريخهما لم يكونا جادين في ذلك، ولعل ما تحمله دعوة ابن تومرت من شطط وغلو في بعض أفكارها من الأسباب الرئيسة التي جعلتهما يحجمان عن العمل على نشرها حتى لا يحدث رد فعل مضاد لهما مما يعرض دولتهما للخطر، أما تظاهرهما بأنهما يعملان على نشرها والذود عنها، فهذا أمر طبيعي لأن دولتهما إنما قامت على أكتاف معتنقي هذه الدعوة وهم شيوخ الموحدين.

---

١) ليفي بروفنسال: مجموع رسائل موحدية ص ١٣٢، ابن صاحب الصلاة: المن بالإمامة ص ٢٧٦ – ٣٠٣، حسن علي حسن: الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس ص ٤٦١.

٢) المعجب ص ٢٠٢.

٣) انظر مثلا الرسالة التي وجهها السلطان عبد المؤمن لأهل بجاية سنة ٥٥٦ هــ (ليفي بروفنسال: مجموع رسائل موحدية ص ١٣٢).

ومع مضي الزمن أخذ حماس زعماء دولة الموحدين يقل إزاء الدعوة، بل إن بعض زعماء الموحدين تجرؤا فأعلنوا براءتهم مما تحمله من غلو وانحراف، حيث يذكر المراكشي أن السلطان يعقوب بن يوسف بن عبد المؤمن (٥٨٠ – ٥٩٥ هـــ) ثالث أمراء الموحدين بعد ابن تومرت – قال لأبي العباس أحمد بن إبراهيم بن مطرف المري – أحد المقربين إليه –: يا أبا العباس أشهد لي بين يدي اللّٰه عز وجل أني لا أقول بالعصمة – يعني عصمة ابن تومرت –، كما يذكر أبو العباس أيضًا أنه قال له يوما وقد استأذنه في فعل شيء يفتقر إلى وجود الإمام: يا أبا العباس أين الإمام ؟ أين الإمام ؟ [١] .

و لم يكتف المنصور بهذا بل إنه حاول إرجاع الناس إلى الكتاب والسنة واستئصال ونبذ تعاليم ابن تومرت التي توغلت في قلوب بعض الناس بالمغرب والأندلس – آنذاك –، حيث يذكر المراكشي أن السلطان يعقوب المنصور بعد انتصاره في معركة الأرك [٢] سنة ٥٩١ ذهب لمدينة جيان [٣] فخرج أهلها لتلقيه وتهنئته بالنصر فلما اقتربوا منه قدموا أحدهم ويدعى أبا بكر بن هانئ لتكليمه يقول أبو بكر: ".. فسألني عن أحوال البلد وأحوال قضاته وولاته وعماله – على ما جرت عادته – فلما فرغت من جوابه سألني: كيف حالي في نفسي ؟ فشكرت له، ودعوت بطول بقائه، ثم قال لي: ما قرأت عن العلم ؟ قلت: قرأت تواليف الإمام – أعني ابن تومرت – فنظر إلي نظرة المغضب وقال: ما هكذا يقول الطالب ! إنما حكمك أن تقول: قرأت كتاب اللّٰه،

١) المعجب ص، ٣٦٩.

٢) الأرك: أحد الحصون الأندلسية المنيعة يقع غرب قلعة رباح، وقعت فيه بين المسلمين بقيادة السلطان الموحدي يعقوب المنصور وبين النصارى بقيادة ألفونسو الثامن ملك قشتالة معركة حاسمة وذلك في شهر شعبان سنة ٥٩١ هـــ، حيث تمكن الموحدون من إحراز نصر كبير على أعدائهم النصارى، فقتلوا منهم ما يربو على ثلاثين ألفا كما أسروا وغنموا الكثير، ولما كانت هذه الموقعة قد وقعت بالقرب من حصن الأرك فقد نسبت إليه (راجع في تفصيلات هذه المعركة كلا من المراكشي: المعجب ص ٣٨٢، ابن عذارى: البيان المغرب جـــ٣ ص ١٩١ – ١٩٥، ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ٢٢٢ – ٢٢٣، يوسف أشباخ: تاريخ الأندلس ص ٨٧).

٣) جيان مدينة أندلسية كبيرة تقع شرق مدينة قرطبة وبينها وبين مدينة بياسة عشرون ميلا، ولها قصبة تعد من القصاب الموصوفة بالحصانة، وتقع على رأس جبل عال وهي كثيرة البساتين ويتبعها حوالي ثلاثة آلاف قرية (ياقوت: معجم البلدان جـــ ٢، ص ١٩٥، الحميري: الروض المعطار ص ١٨٣).

وقرأت شيئًا من السنة، ثم بعد هذا قل ما شئت.. " [1] .

ويضيف المراكشي أيضًا حين حديثه عن عقيدة العامة في ابن تومرت، أن يعقوب المنصور استخف بعقول من بالغوا في تعظيم ابن تومرت وتقديسه، والعمل بما قال به أو دعا إليه " لأنه لا يرى شيئًا من هذا كله وكان لا يرى رأيهم في ابن تومرت.. " [2] ولعل هذا الشعور هو الذي دفعه إلى أن يؤثر في الطلبة الذين جاؤوا من أنحاء بلاد المغرب والأندلس لطلب العلم في حاضرة الدولة على شيوخ الموحدين الذين تأصل حب ابن تومرت وما دعا إليه في نفوسهم فلما بلغه حسد شيوخ الموحدين لهؤلاء الطلبة على مكانتهم عنده وتقريبه لهم خاطبهم قائلا: "... يا معشر الموحدين أنتم قبائل فمن نابه منكم أمر فزع إلى قبيلته وهؤلاء – يعني الطلبة – لا قبيل لهم إلا أنا فمهما نابهم أمر فأنا ملجؤهم وإلي فزعهم وإلي ينتسبون " [3] .

وهكذا نرى أن دعوة ابن تومرت وإن كانت قد تغلغلت في قلوب بعض المعجبين بها من السذج والعامة من الناس في بعض بلاد المغرب الأقصى والأندلس فإن ما تحمله من شطط وغلو قد بدا لمن كان عنده شيء من العلم مما دفع العقلاء من الموحدين وهم يعدون حماتها إلى العمل على إزالتها والسعي لبيان وجه الخطأ فيها، فالمنصور ثالث أمراء الموحدين بعد ابن تومرت عمل على بيان باطلها وسعى لتقويضها، و لم يمض على انتشارها بين الناس سوى نصف قرن، وهي مدة قصيرة في عصر الدعوات، لكن ما تحمله هذه الدعوة من جنوح في بعض أفكارها جعلت أقرب الناس منها يسعون لتقويضها – كما بينا في السطور السابقة –.

وهنا قد يرد تساؤل وهو: لماذا لم يعلن المنصور الموحدي للناس صراحة بطلان ما دعا إليه ابن تومرت ويعمل جادا للقضاء على دعوته ؟.

وللإجابة على هذا التساؤل يقال: إن الكثير من الناس ببلاد المغرب الأقصى، لا سيما العامة وشيوخ الموحدين، وزعماء القبائل، قد تعلقوا بدعوة ابن تومرت،

---

١) المعجب ص ٤١٧.

٢) المصدر السابق ص ٤١٧ – ٤١٨.

٣) المصدر السابق ص ٤٠٢.

واقتنعوا بصحة ما قال به أو دعا إليه، فلو واجههم المنصور بالنقد الصريح، أو العمل الجاد للقضاء على دعوة ابن تومرت لنشأ عن ذلك رد فعل خطير من قبل أولئك القوم قد لا يستطيع رده أو التصدي له، وهذا بلا شك جعله يكتفي ببيان موقفه منها دون اتخاذ أي خطوات عملية ضدها.

ولكن وبالرغم من قلة ما قام به المنصور من جهد، أو عمل مضاد لدعوة ابن تومرت، إلا أن عمله هذا كانت له نتائج إيجابية وطيبة، حيث إنه بهذا الإجراء كسر ذلك السياج الذي أحيطت به دعوة ابن تومرت، مما دعا كثيرًا من الموحدين لا سيما المنصفين منهم إلى التمعن في حقيقة دعوة ابن تومرت ودراستها بموضوعية وإنصاف، فبانت لهم حقيقتها وما تحمله من جنوح في تفكيرها مما دفعهم إلى الأخذ بالتحلل من تعاليمها شيئًا فشيئا حتى إذا ما تولى أبو العلاء إدريس الملقب بالمأمون [1] (٦٢٤ – ٦٢٩ هـ) أعلن صراحة خروجه على تعاليم ابن تومرت كما بين للناس علانية ما تحمله هذه الدعوة من شطحات في بعض أفكارها وقال وهو على المنبر في مدينة مراكش يخطب الناس: " أيها الناس لا تدعوه بالمهدي المعصوم – يعني ابن تومرت – وادعوه بالغوي المذموم فإنه لا معصوم إلا الأنبياء ولا مهدي إلا عيسى [2] وأنا قد نبذنا أمره النجس... " [3] كما يذكر ابن أبي زرع أنه بعد أن نزل من على المنبر كتب إلى جميع بلاده بتغيير سير المهدي، وما كان ابتدعه للموحدين، وجرى عليه عملهم،

---

١) هو أبو العلاء إدريس بن يعقوب المنصور تاسع أمراء دولة الموحدين، استغل الوضع المضطرب في الدولة الموحدية في آخر عمرها، فنبذ طاعة أخيه العادل (٦٢١ – ٦٢٤ هـ) ودعا لنفسه فبويع في أشبيلية، ثم أجابه أكثر ولاة الأندلس في آخر عام ٦٢٤هـ فكتب إلى الموحدين الذين ببلاد المغرب فبعثوا إليه ببيعتهم، لكنهم لم يلبثوا سوى مدة قصيرة حتى نكث شيوخ الموحدين البيعة، وبايعوا يحيى بن محمد الناصر الذي تلقب بالمنتصر فغضب المأمون على شيوخ الموحدين الذين أصبح ولاؤهم حسب مصالحهم، وليس حسب المصلحة العامة، وهذا ما ساعد على أن يتخذ عدة إجراءات ضد دعوة ابن تومرت. (انظر في تفصيلات ذلك كلا من: ابن عذارى: البيان المغرب جـ ٣ ص ٢٥٣، ابن أبي زرع: الأنيس المطرب ص ٢٥٠ – ٢٥١).

٢) يقول أهل السنة والجماعة بنزول عيسى في آخر الزمان كما تواترت بذلك الأحاديث، ويؤمنون بخروج المهدي كما صحَّ في الحديث أيضًا.

٣) الأنيس المطرب ص ٢٥١.

وسير ملوكهم، وأمر بإسقاط المهدي من الخطبة، وإزالته من الدنانير والدراهم وقال: " كل ما فعله المهدي وتابعه عليه أسلافنا فهو بدعة ولا سبيل لإبقاء البدع... " [١] .

وبالإضافة إلى ما سبق فقد أرسل المأمون كتابا إلى المدن المغربية والأندلسية بين لهم فيه الخطوات التي اتخذها ضد دعوة ابن تومرت، وقد جاء في ذلك الكتاب: "... ولتعلموا أنا نبذنا الباطل وأظهرنا الحق وأن لا مهدي إلا عيسى ابن مريم... وقد أزلنا لفظ العصمة ممن لا تثبت له عصمة... " [٢] .

هكذا تجرأ المأمون تاسع أمراء الموحدين فبين للناس صراحة بطلان ما دعا إليه ابن تومرت، وأمرهم بنبذه والعودة إلى المنهج الإسلامي الأصيل، و لم يذكر المؤرخون أن هذا العمل لقي أي معارضة من الموحدين مما يدل على أنهم كانوا في ذلك الوقت قد بدءوا يتحللون منها لما بدا لهم الشطط في أفكارها واضحا.

---

١) المصدر السابق ص ٢٥٢.

٢) المصدر السابق ص ٢٥٢.

الخاتمة

الحمد لله، الذي بنعمه تتم الصالحات، وبعد: فإني أحاول في ختام هذا البحث أن أبرز أهم النتائج التي بدت لي خلال إعدادي له، والذي كان بعنوان: الاتجاه الفكري لدعوة ابن تومرت – دراسة تاريخية –.

* أن ابن تومرت جدّ في بادئ الأمر في تكوين قاعدة قوية مؤمنة بما يدعو إليه، أو يقول به، وذلك لكي يضمن قاعدة شعبية لدعوته، ثم لدولته، ولهذا سلك العديد من السبل والوسائل المشروعة وغير المشروعة، حتى يظهر دعوته للناس ومن ثم يكثر حوله المؤيدون والأنصار، وقد نجح في ذلك نجاحا كبيرا.

* أن هناك منطلقات معينة حاول ابن تومرت أن تكون أسسا فكرية لدعوته، ومن أجل تأصيلها في نفوس أتباعه سلك العديد من الوسائل بغض النظر عن مشروعيتها، وقد نجح إلى حد كبير في تأصيل هذه الأسس مؤقتًا عند أتباعه والمقربين إليه بالرغم مما يشوبها من الشطط والانحراف.

* أن ابن تومرت قد تأثر بآراء كثير من الفرق والمذاهب الإسلامية في الاعتقاد، والمنهج، لا سيما الفرق الباطنية منها، ويبدو هذا جليًّا في قوله بالمهدية، والعصمة، والإمامة، وهذا بلا شك من الشطحات الواضحة التي وقعت فيها دعوة ابن تومرت.

* أن هذا الانحراف في دعوة ابن تومرت هو السبب الرئيسي الذي جعل قبول الناس لها وقتيا ومرهونًا بوجود ابن تومرت، إذ أنه ما لبث الناس بعد وفاته أن أخذوا يتبينون ما فيها من غلو وشطط، ففتر حماسهم لها، ومع مضي الزمن زاد تحولهم عنها، حتى أصبح زعماء دولة الموحدين خصومًا لها يسعون للقضاء عليها في وضح النهار، وهذا التحول السريع عنها يدل بوضوح على أن هذه الدعوة كانت لا تملك مقومات البقاء.

قائمة المصادر والمراجع

أ – المصادر: –

– ابن الأبار – أبو عبد اللّه محمد بن عبد اللّه القضاعي (ت ٥٦٨ هـ) التكملة لكتاب الصلة.

تحقيق عزت العطار.

نشر مكتبة نشر الثقافة الإسلامية بالقاهرة ١٣٨٠هـ.

– الحلة السيراء جـ٢.

تحقيق حسين مؤنس ط أوْلى ١٩٦٣م.

نشر الشركة العربية للطباعة والنشر.

– ابن الأثير: أبو الحسن علي بن أحمد الشيباني (ت ٦٣٠هـ).

الكامل في التاريخ.

دار صادر ودار بيروت للطباعة والنشر بيروت سنة ١٣٨٥هـ (١٢ مجلد).

– ابن الأحمر: أبو الوليد إسماعيل بن يوسف (ت ٨٠٧هـ).

روضة النسرين في دولة بني مرين، الدار البيضاء

المكتبة الملكية ١٣٨٢هـ.

– الأشعري أبو الحسن علي بن إسماعيل (ت ٣٣٠هـ).

مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين.

تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

نشر مكتبة النهضة المصرية ١٣٦٩هـ.

– الباروني: سليمان بن عبد اللّه الباروني النفوسي.

الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية، القسم الثاني.

نشر مطبعة الأزهار البارونية.

– البيذق: أبو بكر بن علي الصنهاجي المكنى بالبيذق (ت ق ٦هـ).

أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين.

تحقيق وتصحيح ليفي بروفنسال.

طبع في باريس سنة ١٩٢٨م.

– أخبار المهدي بن تومرت.

تقديم وتحقيق: عبد الحميد حاجيات.

نشر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع بتونس ١٣٩٥هـ.

– المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب.

تحقيق عبد الوهاب بن منصور.

الناشر: دار المنصور للطباعة والوراقة بالرياض سنة ١٩٧١م.

– ابن تومرت (أبو عبد اللّه محمد (٥٢٤هـ).

أعز ما يطلب. تقديم وتحقيق عمار الطالبي.

نشر المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر سنة ١٩٨٥م.

– ابن تيمية (أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (٧٢٨هـ).

منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية.

نشر المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢٢هـ.

– ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد (ت ٦٨١هـ).

وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.

تحقيق إِحسان عباس.

نشر دار الثقافة – بيروت سنة ١٩٦٨م.

– الحموي: ياقوت بن عبد اللّه الحموي (ت ٦٢٦هـ).

معجم البلدان.

نشر دار صادر، بيروت.

– ابن خلدون: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ).

العبر وديوان المبتدأ والخبر وأيام العرب والعجم ومن عاصرهم من ذوى السلطان الأكبر.

مطبعة بولاق بالقاهرة ١٢٨٤هـ.

مقدمة ابن خلدون.

طبعة بولاق ١٢٨٤هـ.

- ابن أبي دينار: محمد بن القاسم القيرواني (ت ١١١٠هـ).

المؤنس في أخبار أفريقية وتونس.

تحقيق محمد شمام الطبعة الثانية، المكتبة العتيقة بتونس ١٩٦٧م.

- الذهبي: أبو عبد اللَّه شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان التركماني (ت٧٤٨هـ). دول الإِسلام في التاريخ.

مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد سنة ١٢٦٥هـ.

- العبر في خبر من غبر.

تحقيق فؤاد سيد.

نشر مطبعة حكومة الكويت.

- ابن أبي زرع: أبو الحسن علي بن عبد اللَّه الفاسي (ت: ق ٨ هـ).

الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس.

دار المنصور للطباعة والوراقة بالرياض سنة ١٩٧٢م.

- الزركشي: أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد (ت حوالي سنة ٨٦٤ هـ).

تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية.

تحقيق محمد ماضور، ط. الثانية.

نشر المكتبة الفنية بتونس.

- ابن أبي السراج: محمد بن الأندلسي (ت ١١٤٩هـ).

الحلل السندسية في الأخبار التونسية.

تحقيق محمد الحبيب الهيلة.

نشر الدار التونسية للنشر ١٩٧٠م.

- السلاوي: أبو العباس أحمد الناصري (ت ١٣١٥هـ).

الاستقصا لأخبار دولة المغرب الأقصى.

تحقيق جعفر الناصري، ط. الدار البيضاء سنة ١٩٥٤م.

- السليماني: محمد بن الأعرج الجسني (ت ١٣٤٤هـ).

اللسان المعرب عن تهافت المعمرين حول المغرب (مخطوطة بالخزانة الملكية بالرباط رقم ٢٩٧).

– الشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ).

الملل والنحل.

نشر مكتبة ومطبعة محمد علي صبح وأولاده (١٣٨٤هـ).

– ابن صاحب الصلاة: عبد الملك (ت. ق السادس).

تاريخ المن بالإمامة على المستضعفين بأن جعلهم اللّه أئمة وجعلهم الوارثين.

تحقيق د. عبد الهادي التازي.

نشر وزارة الثقافة والفنون العراقية سلسلة كتب التراث (٦٨) ١٩٧٩م.

– ابن عذارى (أبو العباس أحمد محمد بن محمد المراكشي. ت. ق ٨ هـ).

البيان المغرب في أخبار المغرب.

تحقيق أميروس هويس مراندة وآخرين.

نشر دار كريما دنيس للطباعة تطوان ١٩٦٠م.

– ابن العماد الحنبلي: عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ).

شذرات الذهب في أخبار من ذهب.

المكتب التجاري للطباعة والنشر ببيروت.

– أبو الفدا: عماد الدين إسماعيل صاحب حماه (ت ٧٣٢ هـ).

المختصر في أخبار البشر.

نشر المطبعة الحسينية المصرية.

– ابن الفقيه: أبو بكر أحمد بن محمد الهمذاني المعروف بابن الفقيه، (ت ق ٣ هـ).

مختصر كتاب البلدان.

طبع لندن سنة ١٣٠٢هـ.

– ابن القطان: أبو الحسن علي بن محمد الفاسي (ت ق ٧).

نظم الجمان في أخبار الزمان.

تحقيق محمود مكي.

جامعة محمد الخامس بالرباط سنة ١٩٦٤م.

– ابن قنفذ: أبو العباس أحمد بن حسين بن علي (ت ٨١٠ هـ).

الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية.

تحقيق محمد الشاذلي النيفر، عبد المجيد التركي.

الدار التونسية للنشر ١٩٦٨م.

– الوافي بالوفيات.

تحقيق عادل نويهض الطبعة الثانية دار الآفاق الجديدة. بيروت ١٩٧٨م.

– ابن كثير أبو الفدا إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤هـ). البداية والنهاية.

مكتبة المعارف ببيروت ومكتبة النصر بالرياض ١٩٦٦م.

– المراكشي: عبد الواحد بن علي (ت ٦٤٧ هـ).

المعجب في تلخيص أخبار المغرب.

تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي.

نشر دار الفكر بالدار البيضاء سنة ١٩٧٨م.

– المراكشي: أبو عبد اللّه محمد أحمد بن عبد الملك الأنصاري (ت ٧٠٣ هـ).

الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة.

تحقيق إحسان عباس.

نشر دار الثقافة بيروت ١٩٧٣م.

– ابن مرزوق: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن مرزوق التلمساني (ت ٧٨١ هـ).

المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن.

تحقيق ماريا خيوس.

الشركة الوطنية للنشر، الجزائر ١٤٠١هـ.

– المقريزي: تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر (ت ٨٤٥).

اتعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء.

الجزء الأول: تحقيق جمال الدين الشيال، دار الفكر العربي ١٣٦٧هـ.

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

– المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار.

نشر دار صادر بيروت.

– النعمان: أبو حنيفة بن أبي عبد اللّه بن محمد بن حنون (ت ٣٦٣ هـ).

كتاب افتتاح الدعوة.

تحقيق فرحات الدشراوي.

نشر الشركة التونسية للتوزيع.

ب – المراجع: –

أشباخ – يوسف.

تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين.

ترجمة محمد عبد اللّه عنان – الطبعة الثانية ١٣٧٧هـ.

– الباجي: أبو عبد اللّه محمد الباجي المسعودي (ت ١٢٩٧هـ).

الخلاصة النقية في أمراء أفريقية.

مطبعة الدولة التونسية ١٣٨٣هـ.

– بروفنسال: ليفي.

الإِسلام في المغرب والأندلس.

ترجمة السيد عبد العزيز سالم وآخرين.

نشر مكتبة نهضة مصر ومطبعتها.

– بروفنسال: ليفي. (جامع ومحقق).

مجموع رسائل موحدية من إِنشاء كاتب الدولة المؤمنية. ط. الدار البيضاء سنة ١٩٤١م.

– بل؛ الفرد.

الفرق الإِسلامية في الشمال الأفريقي من الفتح العربي حتى اليوم.

ترجمة عبد الرحمن بدوي.

نشر دار البيان للنشر والتوزيع ١٩٦٩م.

– سالم: السيد عبد العزيز.

المغرب الكبير العصر الوسيط، دراسة تاريخية وعمرانية وأثرية.

ط. دار النهضة العربية بيروت ١٩٨١م.

- حسن: حسن علي.

الحضارة الإِسلامية في المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين.

ط. أوْلى ١٩٨٠م مكتبة الخانجي بمصر.

- درويش: عبد الحميد.

الفلسفة الإِلهية عند محمد بن تومرت الإِمام أبو عبد اللَّه بن عبد اللَّه بن تومرت، مهدي الموحدين (٤٧٣ - ٥٢٤ هـ).

نشر دار المنار ١٤١٠هـ.

- شعوط: إِبراهيم علي.

أباطيل يجب أن تمحى من التاريخ.

المطبعة الرابعة دار التأليف ١٩٧٦م بمصر.

- العبادي: عبد الحميد.

المجمل في تاريخ الأندلس.

نشر مطبعة السعادة بمصر ١٣٥٨هـ.

- عبد الحميد: سعد زغلول.

تاريخ المغرب العربي (تاريخ دولة الأغالبة والرستميين وبني مدرار والأدارسة حتى قيام الفاطميين).

نشر منشأة المعارف بالإِسكندرية ١٩٧٩م.

محمد بن تومرت وحركة التجديد في المغرب والأندلس.

نشر جامعة بيروت العربية ١٣٩٣ هـ.

- علام: عبد اللَّه علي.

الدعوة الموحدية بالمغرب.

دار المعرفة بالقاهرة ط. أوْلى ١٩٦٤م.

- مؤنس: حسين.

عقد بيعة بولاية العهد.

(مقال منشور في مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٥٠م، مجلد ١٢).

- محمود: إِسماعيل.

الأغالبة (١٨٤ - ٢٩٦) سياستهم الخارجية.

نشر مكتبة دراقة الجامعة بفاس.

- المظفر: محمد رضا.

عقائد الإِمامية ط. الثالثة ١٩٧٣م.

- النجار: عبد المجيد.

المهدي بن تومرت، ط. أوْلى ١٤٠٣هـ، دار المغرب الإِسلامي بيروت.

- الهرفي: سلامة محمد سليمان الهرفي.

دولة المرابطين في عهد علي بن يوسف بن تاشفين، دراسة سياسية وحضارية نشر المكتبة الفيصلية بمكة سنة ١٤٠٥هـ.

تاريخ عقوبة النفي منذ فجر الإِسلام حتى قيام دولة بني العباس

إِعداد الدكتور

غيثان علي جريس

الأستاذ المساعد بقسم التاريخ

كلية التربية – جامعة الملك سعود – فرع أبها

تاريخ عقوبة النفي منذ فجر الإسلام
حتى قيام دولة بني العباس

سبب اختيار هذا الموضوع للبحث:

يرجع السبب في اختياري هذا الموضوع إلى محاولة معرفة التطور التاريخي الذي مرت به عقوبة النفي خلال صدر الإسلام وعهد دولة بني أمية، ولأن هذه العقوبة من العقوبات الشرعية المنصوص عليها في القرآن والسنة، فقد تحدثت عنها العديد من المصادر الشرعية والفقهية واللغوية والأدبية والتاريخية، ولما كانت مادة البحث متناثرة في ثنايا عدد من المصادر المتنوعة فقد قمت بجمعها وتحليلها ثم أخرجتها ضمن فترة زمنية معينة ومن منظور تاريخي مع الإشارة إلى تطبيقها في عهد الرسول – صلى اللّه وعليه وسلم – باعتبارها حدًّا من حدود اللّه الشرعية ثم كيف تُوسع في استخدامها خلال العقود الأخيرة من القرن الأول للهجرة حتى صارت تنفذ على العديد من الأفراد لأسباب اجتماعية وسياسية.

وحيث إن النفي عُرف في الإسلام عقوبة شرعية فلم أتطرق له باعتباره موضوعًا فقهيًّا إنما درسته من منظور تاريخي مع العلم بأنني لم أغفل المصادر الشرعية والفقهية، وإنما عدت إليها لكي تساعدني على إخراج البحث في شكله العلمي الواضح.

تعريف النفي:

النفي لغة الطرد والإبعاد [1] واصطلاحًا إخراج المفسدين في الأرض من أوطانهم،

١) أوردت المعاجم اللغوية العديد من التعريفات لكلمة " نفي " ومن أشمل تلك التعريفات: الطرد أو الإبعاد، انظر: جمال الدين محمد بن منظور. لسان العرب. طبعة مصورة من مطبعة بولاق (القاهرة: دار مصر للتأليف والترجمة د. ت.) مجـ ٢، ص ٢١٠ – ٢١٢، محمد مرتضى الزبيدي. تاج العروس من جواهر القاموس (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة د. ت.) مجـ ١، ص ٣٧٤.

أو من الأماكن التي يعملون فيها الأعمال المنكرة: من فساد، وضلال، وأعمال غير أخلاقية، [1] .

النفي في عهد الرسول (ﷺ):

وقد نصت الآية الكريمة بوضوح على نفي وإبعاد من حارب اللَّه ورسوله، وسعى في الأرض فسادًا، قال اللَّه تعالى:

﴿ إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [2] .

وفي حديث ذكره أبو داود عن عائشة رَضِيَ اللهُ عَنْهَا عن الرسول – ﷺ – أنه قال: « لاَ يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ إِلاَّ بِإِحْدَى ثَلاَثٍ: رَجُلٌ زَنَى بَعْدَ إِحْصَانِهِ فَإِنَّهُ يُرْجَمُ، وَرَجُلٌ خَرَجَ مُحَارِبًا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ فَإِنَّهُ يُقْتَلُ أَوْ يُصْلَبُ، أَوْ يُنْفَى مِنَ الأَرْضِ، أَوْ يَقْتُلُ نَفْسًا فَيُقْتَلُ » [3] .

ومما يتضح من الآية والحديث المشار إليهما أن من حارب اللَّه ورسوله قد يطبق عليه عقوبة الصلب أو القتل أو النفي، وسبب نزول الآية السابقة الذكر، كما أجمع عليه جمهور العلماء، هو أن قومًا من عكل: إحدى القبائل العربية المشهورة جاءوا إلى الرسول – ﷺ في المدينة – وأعلنوا إسلامهم ثم أصابهم مرض فأخبرهم الرسول – ﷺ – بأن يلحقوا براعي إبله في البراري المحيطة بالمدينة حتى يشربوا من أبوال وألبان الإبل ليشفوا ففعلوا ذلك وعندما لحقوا بالراعي

---

١) يظهر عند المفسرين والفقهاء أن المفسدين في الأرض أو من تجب عليهم عقوبة النفي يُبعدون عن الأمصار التي يعيشون فيها أو عن البلدان التي نشروا فيها الفساد، انظر تفصيلا أكثر، موفق الدين أبو محمد عبد اللَّه بن أحمد بن قدامة. المغني (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م) مجـ ١٠، ص ٣٠٧ – ٣٠٩، أبو عبد اللَّه محمد بن أحمد القرطبي. الجامع لأحكام القرآن (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر،١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م). مجـ ٦، ص ١٤٧ وما بعدها.

٢) سورة المائدة /٣٣.

٣) سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود، صحيح سنن المصطفى (القاهرة: المطبعة التجارية. د. ت.). مجـ ٢، ص ٢١٩.

صحت أجسامهم فقتلوا الراعي وساقوا الإبل راجعين إلى أوطانهم، وعندما جاء خبرهم إلى الرسول – ﷺ – أرسل وراءهم من يأتي بهم، فنزلت الآية [1] وعقوبة النفي كما جاء في الآية والحديث إحدى العقوبات التي تُطبق على الضالين المضلين الذين يسعون في الأرض فسادًا ويحاربون اللّه ورسوله.

وفي آية أخرى من القرآن الكريم ومواضع في أماكن عديدة من كتب السنة ذُكرت عقوبة النفي على الزانية البكر، قال اللّه تعالى:

﴿ وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةً مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ﴾ [2] .

والقول عند المفسرين في ﴿ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ﴾ [3] أي الجلد مائة سوط ثم النفي لمدة عام واحد [4] وفي حديث لعبادة بن الصامت رضي الله عنه أنه قال: « كَانَ نَبِيُّ اللَّهِ – ﷺ – إِذَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ الْوَحْيُ كُرِبَ لِذَلِكَ وَتَرَبَّدَ وَجْهُهُ، فَأُنْزِلَ اللَّهُ عَلَيْهِ ذَاتَ يَوْمٍ فَلَقِيَ كَذَلِكَ فَلَمَّا سُرِّيَ عَنْهُ قَالَ: "خُذُوا عَنِّي، خُذُوا عَنِّي قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلاً: الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ.. » . [5] .

---

١) أبو عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري (القاهرة: دار مطابع الشعب، د. ت.) مجـ ٢، جـ ٦، ص ٦٥ – ٦٦، مجـ ٣، جـ ٨، ص ٢٠١ – ٢٠٢، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن مجـ ٦، ص ١٤٨.

٢) سورة النساء /١٥.

٣) سورة النساء /١٥.

٤) انظر الحافظ عماد الدين ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، تحقيق لجنة من العلماء، ط ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م) مجـ ٢، ص ٢٢٠ – ٢٢١، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مجـ ٥، ص ٨٥، ويذكرون أن عقوبة الزنا في صدر الإسلام أن تعاقب المرأة بالحبس في البيت وعدم الإذن لها بالخروج منه، وعقوبة الرجل بالتأنيب والتوبيخ بالقول والكلام، وهذا العمل كان قبل نزول حد الزنا في سورة النور، قال اللّه تعالى:

(الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ). انظر محمد علي الصابوني. روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن ط ٣، (بيروت ودمشق: مؤسسة مناهل العرفان ومكتبة الغزالي، ١٤٠١هـ / ١٩٨٢م)، مجـ ٢، ص ١٩ – ٢٠.

٥) المصدر نفسه، ص ٢٠، انظر أيضًا، محمد بن يزيد بن عبد اللّه بن ماجه. سنن المصطفى، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، د. ت.) مجـ ٢، ص ١١٤ – ١١٥، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن مجـ ٥، ص٨٥.

وبهذا فجلد الزاني والزانية البكر لا خلاف فيه عند أهل العلم، كما ورد في القرآن الكريم قال تعالى:

﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ ﴾ (١) .

وجاءت الأحاديث موافقة لما جاء في القرآن الكريم (٢) أما النفي فقد اختلف الفقهاء في القول به للبكر من الرجال فذكر الإمام أبو حنيفة أن حد الزاني البكر هو الجلد مائة جلدة، أما النفي فليس من الحد في شيء وإنما هو عائد إلى رأي الإمام إن شاء نفاه وإن شاء تركه، أما مالك بن أنس والشافعي وأحمد بن حنبل فقد أجمعوا على جلده مائة جلدة والنفي لمدة عام (٣) .

أما نفي الزانية الأنثى ففيه خلاف أيضًا، ذكر مالك بن أنس والأوزاعي بأن النفي خاص بالرجل فقط، أما المرأة فتحتاج إلى حفظ وصيانة، كما أنه لا يجوز نفيها أو حتى سفرها إلا بمحرم، وقد أخذا بقول الرسول – ﷺ – « لاَ يَحِلُّ لاِمْرَأَةٍ تُؤْمِنُ بِاللَّه وَالْيَوْمِ الآْخِرِ أَنْ تُسَافِرَ مَسِيرَةَ يَومٍ وَلَيْلَةٍ إِلاَّ مَعَ ذِي مَحْرَمٍ » ولهذا فتغريبها ربما يقودها إلى الفجور والضياع، أما الشافعي وأحمد بن حنبل فقد ذكرا أن النفي للزاني البكر ينطبق على المرأة والرجل، على حد سواء، واستدلا على قولهما بحديث عبادة بن الصامت: « "الْبِكْرُ بِالْبِكْرِ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ.. » (٤) .

وقد أشارت بعض كتب السنن إلى أن الرسول – ﷺ – حكم على من يثبت عليه جريمة الزنا وهو عزب فجلده مائة جلدة ثم نفاه لمدة عام (٥) كما أورد

---

١) سورة النور /٢.

٢) انظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣ م) مجـ ٧، ص ٢٤٩ وما بعدها.

٣) ابن قدامة. المغني، مجـ ١٠، ص ١٢٩ – ١٣١، الصابوني، روائع البيان، مجـ ٢، ص ٢٧ – ٢٨.

٤) انظر: ابن ماجه، سنن المصطفى، مجـ ٢، ص ١١٤ – ١١٥، أبو داود، صحيح سنن المصطفى، مجـ ٢، ص ٢٢٩، علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي، ١٣٩٨هـ) ص ٢١٥، ابن قدامة، المغني، مجـ ١٠، ص ١٣٠ – ١٣٣، الصابوني: روائع البيان، مجـ ٢، ص ٢٩.

٥) انظر: البخاري صحيح، مجـ ٣، جـ ٨، ص ٢١١ – ٢١٢، مالك بن أنس، موطأ الإمام مالك، رواية يحيى الليثي، تحقيق أحمد راتب عرموش، ط ٢ (بيروت: دار النفائس، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م) ص ٥٩٤، ابن ماجه، سنن، مجـ٢، ص ١١٤.

ابن ماجه عن الرسول – ﷺ – « أَنَّهُ عَاقَبَ رَجُلاً فِي الْمَدِينَةِ كَانَ قَدْ قَتَلَ عَبْدَهُ عَمْدًا فَجَلَدَهُ مِائَةَ جَلْدَةٍ وَنَفَاهُ سَنَةً، وَأَسْقَطَ سَهْمَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ » [1] ويذكر عن الرسول – ﷺ – أنه هدد بعض المفسدين في المدينة بالنفي إذا استمروا يمارسون أساليب غير خلقية في المجتمع، فتشير إحدى الروايات إلى حادثة حدثت لأحد المخنثين في المدينة عندما جاء إلى الرسول – ﷺ – يستأذنه في السماح له بالغناء، وممارسة هواياته غير الأخلاقية فغضب منه الرسول – ﷺ –، وقال: قم عني وتب إلى اللَّه، ثم حذره من فعل ذلك، وقال إن فعلت ذلك ضربتك ضربًا وجيعًا وحلقت رأسك، ونفيتك من المدينة، وأحللت سلبك نهبة لفتيان أهل المدينة [2] وفي رواية أخرى عن الرسول ﷺ ، أنه أمر بنفي أهل المعاصي والمخنثين. فعن ابن عباس، عن الرسول – ﷺ –، أنه قال: « لَعَنَ اللَّهُ الْمُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُتَرَجِّلاَتِ مِنَ النِّسَاءِ، أَخْرِجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ وَأَخْرِجُوا فُلاَنًا، وَأَخْرِجُوا فُلاَنًا.. » [3] وفي حديث آخر عن ابن ماجه « عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ النَّبِيَّ – ﷺ – دَخَلَ عَلَيْهَا فَسَمِعَ مُخَنَّثًا وَهُوَ يَقُولُ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أُمَيَّةَ إِنْ يَفْتَحِ اللَّهُ الطَّائِفَ غَدًا دَلَلْتُكَ عَلَى امْرَأَةٍ تُقْبِلُ بِأَرْبَعٍ وَتُدْبِرُ بِثَمَانٍ " فَقَالَ الرَّسُولُ – ﷺ – " أَخْرِجُوهُمْ مِنْ بُيُوتِكُمْ، وَيَقْصِدُ ذَلِكَ الْمُخَنَّثَ وَأَشْبَاهَهُ » [4] .

وهذه الحادثة التي أشارت إليها أم سلمة وقعت بدون شك بعد فتح مكة، وبالتحديد في أثناء حصار المسلمين للطائف حيث تذكر بعض المصادر تفصيلاً أكثر فذكر بعضها اسم ذاك المخنث " ماتع " وكان مولى لخالة الرسول – ﷺ – " فاختة "، وكان يسعى إلى ترقب عورات النساء ووصف مفاتنهن للرجال، حتى كان يوم حصار الطائف قد رأى بادية بنت غيلان بن سلمة الثقفي، ثم جاء إلى عبد اللَّه بن أبي أمية القرشي يصفها له، بل ويحثه أن يسأل النبي فيها إن فتح اللَّه على

١) ابن ماجه، سنن، مجـ ٢، ص ١٤٦ وما بعدها.

٢) المصدر نفسه، مجـ ٢، ص ١٣٢ – ١٣٣.

٣) البخاري، صحيح، مجـ ٧، جـ ٨، ص ٢١٢.

٤) ابن ماجه، سنن، مجـ ٢، ص ١٣٣.

المسلمين الطائف عندئذ عرف الرسول – ﷺ – خطورة ذلك المولى، فقال: « لاَ يَدْخُلَنَّ عَلَى نِسَاءِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ » وفي رواية أخرى: « لاَ يَدْخُلَنَّ عَلَى أَحَدٍ مِنْ نِسَائِكُمْ » ثم أمر بإخراجه ونفيه إلى أرض الحمى من المدينة [1] .

ويظهر أن نفي هذا المولى من قبل الرسول – ﷺ – كان ناتجًا عن كونه قد ارتكب منكرًا، حيث استغل فرصة مترلته خادما أو مولى يعمل في مجتمع الرجال والنساء على حد سواء، وعندئذ كان باستطاعته اكتشاف عورات النساء ومفاتنهن، ونقل ما يدور بينهن إلى الرجال، لهذا فلم يتهاون الرسول – ﷺ – عن معاقبة ماتع ونفيه إلى أرض الحمى بالمدينة ليكون بعيدًا عن ممارسة عادته القبيحة، وبالتالي ليقضي على المنكر والفساد الذي كان ينشره، ثم ليكون عبرة لمن يحذو حذوه ويسلك نفس السلوك الذي كان يسلكه ماتع.

وإذا كان الرسول – ﷺ – قد نقل أناسًا كانوا يسعون إلى محاربة اللّه ورسوله ونشر الفساد وإتيان المنكر، فهو كما أشارت بعض المصادر التاريخية قد نفى آخرين في مخالفات أخرى تنحصر بين تهمة الاستهزاء والمجاهرة بالعداوة للرسول والرسالة التي جاء بها [2] ومن الذين أشارت إليهم الروايات الحكم بن أبي العاص بن أمية الذي نفاه الرسول – ﷺ – من مكة إلى الطائف بسبب مجاهرته بالإيذاء والاستهزاء برسول اللّه – ﷺ – [3] ويذكر أن الحكم

١) انظر معلومات أكثر عن نفي ماتع ومولى آخر يدعى هيت، محمد بن عمر الواقدي.

كتاب المغازي: تحقيق مارسدن جونسن، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م) مجـ ٣. ص ٩٣٣ – ٩٣٤، أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني تصوير بالأوفست عن مطبعة بولاق (بيروت: مؤسسة جمال للطباعة والنشر، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م) مجـ ٢، ص ١٧٢، ابن حجر العسقلاني. الإصابة في تمييز الصحابة (القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٣٢٨هـ / مجـ ٣، ص ٣٣٦، ٦١٤ – ٦١٥.

٢) عندما ظهر الرسول صلى اللّه عليه وسلم في مكة قاومه عدد من طغاة قريش، فمنهم من كان يسعى إلى الاستهزاء به وبما جاء، وآخرون كانوا يسعون إلى إيذاء الرسول والمجاهرة بعداوته، انظر: تفصيلات أكثر أبو محمد عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية تحقيق مصطفى السقا وآخرين (مكان وسنة النشر بدون) مجـ ١، ج١ ص ٢٨٩ وما بعدها، صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم ط٢. (بيروت: دار القلم، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م)، ص ٨٠ وما بعدها.

٣) انظر: أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري: أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد اللّه (القاهرة: مكان النشر بدون، ١٩٥٩م) مجـ ١، ص ١٥١، أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي (بيروت، ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م) مجـ ٢، ص ٢٤، أبو هلال العسكري كتاب الأوائل، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب (دمشق، ١٩٧٥م) مجـ ١، ص ٢٦٨ – ٢٦٩، الأصفهاني، الأغاني مجـ ١٦، ص ٩١، أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت، ١٩٦٩م) مجـ ٢، ص ٢٦٦.

ظل في منفاه إلى أن توفي الرسول – ﷺ – ثم رُوجع فيه كل من الخليفتين أبي بكر الصديق (١١هــ / ٦٣٢م – ١٣هــ / ٦٣٤م) وعمر بن الخطاب (١٣هــ / ٦٣٤م – ٢٣هــ / ٦٤٣م) على أن يسمحا له بالخروج من منفاه في الطائف إلا أنهما لم يأبها لتلك المراجعة وأمضيا حكم الرسول فيه، فلما تولى الخلافة عثمان بن عفان (٢٤ هــ / ٦٤٤ م – ٣٦ هــ / ٦٥٦ م) سمح له بالخروج من الطائف إلى المدينة [١] وقد أشار ابن تيمية إلى نفي الحكم فقال: " وقد طعن كثير من أهل العلم في نفيه وقالوا هو ذهب باختياره، وقصة النفي ليست في الصحاح ولا لها إسناد يعرف به أمرها " [٢] ثم ذكر في موضع آخر أن بعض الناس أشار إلى هذا النفي إلا أنهم " لم يذكروا إسنادًا صحيحًا بكيفية القصة وسببها" [٣] وروايات أخرى لم تنكر نفي الرسول – ﷺ – للحكم بن أبي العاص إلا أنها قالت إن رد الخليفة عثمان بن عفان للحكم من الطائف إلى المدينة والسماح له بالخروج تم بناء على وعد قطعه النبي – ﷺ – لعثمان قبل أن يلحق بالرفيق الأعلى [٤] .

١) عبد اللَّه بن مسلم ابن قتيبة، المعارف، تحقيق ثروت عكاشة، ط ٢ (القاهرة، ١٣٨٨ هــ / ١٩٦٩ م) ص ٣٥٣، عبد اللَّه بن سليمان اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان، تصوير بالأوفست عن طبعة القاهرة، ١٣٣٧هــ / (بيروت، ١٣٩٠هــ / ١٩٧٠ م) مجــ ١، ص ٨٥، ابن خلكان، وفيات الأعيان، مجـــــ ٢، ص ٢٢٥ – ٢٢٦، الحافظ عماد الدين بن كثير، البداية والنهاية، ط ٤ (بيروت، ١٩٨١ م) مجــ ٧، ص ١٧١، محمد بن علي بن طباطبا الطقطقي الفخري في الآداب الــسلطانية والدول الإِسلامية (بيروت، ١٣٨٦هــ / ١٩٦٦م) ص ١١٩.

٢) تقي الدين أحمد بن تيمية. منهاج السنة النبوية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٢١ هــ) مجــ ٣، ص ١٩٦.

٣) المصدر نفسه مجــ ٣، ص ٢٣٥.

٤) القاضي أبو بكر العربي، العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة، تحقيق محب الدين الخطيب (القاهرة، ١٣٧١ هــ) ص ٧٦ – ٧٧، ابــن الطقطقــي، الفخري، ص ١١٩، يقول ابن العربي: " وأما رد الحكم فلم يصح، وقال علماؤنا في جوابه: قد كان أذن له فيه رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم – وقال، أي عثمــان، لأبي بكر وعمر فقالا له: إِن كان معك شهيد رددناه، فلما وُلي قضى بعلمه في رده، وما كان عثمان ليصل مهجور رسول اللَّه – صلى اللَّه عليه وسلم – ولو كان أباه ولا لينقض حكمه " انظر العواصم من القواصم، ص ٧٧، أيضًا انظر أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة، مكان النشر والتاريخ بدون) مجــ ٣ ص ٢٨٠، العسكري: كتاب الأوائل مجــ ١ ص ٢٦٩.

النفي في عهد الخلفاء الراشدين:

وفي عصر الخلفاء الراشدين (١١/٦٣٢ – ٤٠/٦٦٠ م) استمرت عقوبة النفي من قبل الخلفاء، اقتداء برسول اللّه – ﷺ – الذي كان قد أرسى قواعدها فصارت حدًّا من حدود الإسلام، يروي لنا الإمام مالك في موطئه: " أنه جيء برجل إلى الخليفة أبي بكر الصديق وكان قد وقع على جارية بكر، وكان هو بكرًا أيضًا، فحملت منه، واعترف بجريمته للخليفة، فأمر الخليفة بجلده مائة جلدة، ثم نفيه إلى أرض فدك [١] والخليفة الصديق بعمله هذا طبق نص الحديث الشريف على جلد ونفي من يقع في الزنا وهو بكر [٢] وفي مصدر آخر يذكر أن الخليفة أبا بكر الصديق قد أمر بنفي جماعة من الأعراب إلى ميناء عيذاب [٣] غير أن المصادر لم تفصح عن سبب ذلك النفي، ولكن لا يستبعد أن يكونوا قد سعوا إلى الفساد في الأرض وفعل ما يخالف الشريعة الإسلامية، خصوصًا أن عهد الخليفة الصديق كان مليئًا بالاضطرابات السياسية، كحروب الردة وغيرها [٤] .

وفي عهد الخليفة عمر بن الخطاب يذكر البخاري ومالك بن أنس، أن عبدًا من عبيد الإمارة اغتصب جارية وافتض بكارتها فطبق عمر بن الخطاب عليه الحد ونفاه [٥] ويعد عمل الخليفة عمر تأكيدًا لما فعله الرسول – ﷺ –

١) مالك بن أنس، الموطأ، ص ٥٩٣ – ٥٩٤، فدك قرية بالحجاز وإلى الشمال من المدينة، بينها وبين المدينة يومان أو ثلاثة مشيًا على الأقدام أو ركوبًا على الدواب، انظر شهاب الدين أبو عبد اللّه ياقوت، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م)، مجـ ٤، ص ٢٣٨ – ٢٤٠.

٢) البخاري صحيح، مجـ ٣، جـ ٨، ص٢١١ – ٢١٢، ابن ماجه، سنن، مجـ ٢، ص ١١٤ وما بعدها.

٣) عيذاب بلدة على ضفة بحر القلزم، وهي مرسى المراكب التي تقوم من عدن وغيرها من الموانئ في بلاد العالم الإسلامي، انظر تفصيلاً أكثر عنها، ياقوت، معجم، مجـ ٤ ص ١٧١، بشير إبراهيم بشير " عيذاب " مجلة الدراسات السودانية مجـ ٥، عدد٢ (يوليو، ١٩٧٩م)، ص ٥٤ – ٨٤.

٤) انظر: يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان: (الخرطوم: دار التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٥م) مجـ ١، ص٢٩.

٥) البخاري: صحيح، مجـ ٧، جـ ٩، ص ٢٧، مالك بن أنس، الموطأ، ص ٥٩٤.

وأبو بكر الصديق من قبله، علمًا بأن المصادر لم تشر إلى المكان الذي تم نفي العبد إليه، ومن المحتمل أن لا يكون بعيدًا عن المناطق القريبة من المدينة كأرض الحمى وفدك والتي نفى إليهما الرسول – ﷺ – والخليفة الصديق بعض الأشخاص من قبل.

وإلى جانب ما ذُكر فهناك حالات نفي طبقها الخليفة عمر بن الخطاب، فقد أورد لنا الطبري، رواية عن أبي محجن الثقفي الذي كان يشرب الخمر ويتغنى بها في شعره أنه عوقب مرارًا على شربه، حتى كان من بين العقوبات التي عاقبه بها الخليفة عمر أن نفاه إلى ميناء باضع على الساحل الغربي للبحر الأحمر [1] كذلك أمر الخليفة عمر بن الخطاب بنفي نصر بن حجاج بن علاط السلمي الذي أسهبت المصادر في حادثة نفيه [2] فيذكر عنه أن امرأة من أهل المدينة حبته حبًّا شديدًا، وذلك لما كان يتصف به من جمال بارع، وفي ذات ليلة مر عمر بن الخطاب بجوار دار تلك المرأة فسمع صوتها وهي تقول:

هـــل مـــن ســـبيل إلـــى خـــمر فأشـــربها   أم مـــن ســـبيل إلـــى نـــصر بـــن حجـــاج (٣)

فلما جاء الصباح أمر الخليفة عمر بن الخطاب بإحضار نصر بن حجاج الذي كان يقطن بضواحي المدينة، وعندما جيء به ورآه بهره جماله، عندها قال له: " أأنت الذي تتمناك الغانيات في خدورهن ؟ ".. فأمر الخليفة أن يطمس بعض معالم جماله، فدعي بحجام وأمره بأن يحلق رأسه، ثم تأمله فإذا به يزداد جمالاً على جماله، فقال الخليفة: " والله لا تساكنني ببلدة أنا بها.. " ثم أمر بنفيه إلى مدينة البصرة، فلم يقم

---

١) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار سويدان، ١٩٦٢/١٣٨٢م)، مجـ ٤، ص ٢٨، انظر: تفصيلات أكثر عن شخصية أبو محجن في الطبري، تاريخ مجـ ٣، ص ٥٤٧ – ٥٥٠.

٢) انظر: عبد اللَّه بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م) مجـ ٤، ص ٢٣ – ٢٤، الأصفهاني، الأغاني مجـ ٧، ص ١٣١، عبد الوهاب بن علي السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م)، مجـ ١ ص ٢٨٠ – ٢٨٤.

٣) السبكي، طبقات مجـ ١، ص ٢٨٠.

بها طويلاً، لأن بعض الروايات تذكر أنه ظهر من افتتن بجماله من نساء البصرة، فسيره أبو موسى الأشعري، إلى بلاد فارس حيث بقي فيها حتى مات [(١)] .

وأمام حادثة نفي نصر بن حجاج نقف قليلاً لنرى حرص عمر بن الخطاب على عدم انتشار بعض المفاسد في مدينة الرسول - ﷺ - ناهيك على أنها كانت عاصمة الدولة الإسلامية، ومقر المهاجرين والأنصار، لهذا لم يكن يسمح لنصر بن حجاج بالبقاء فيها، حتى لا يفتتن بجماله نساء المدينة وتشيع الفاحشة، وينتشر المنكر، علمًا بأن الخليفة نفسه لم يكن يجهل أن نصرًا سوف يذهب إلى مدينة البصرة التي هي جزء من الدولة الإسلامية، ولكنه ربما فكر بإبعاده عن مدينة الرسول - ﷺ -، وذهابه إلى مكان جديد فقد لا تشيع الفاحشة ولا يفتتن بجماله كما حدث في المدينة، ولكن مع هذا فقد ظهر في البصرة من افتتن به عندها نفي مرة ثانية إلى بلاد فارس.

ويظهر أن عقوبة النفي طرأ عليها نوع من التغيير بحيث صار الولاة ينفذون عملية النفي كما فعل أبو موسى الأشعري.

ويذكر ابن حجر قصة نفي أخرى لرجل من بني سليم يدعى جعدة السلمي كان يقيم في المدينة، ويتربص بنساء أهل المدينة ويسعى إلى نشر المفاسد غير الأخلاقية، فرُفع أمره إلى الخليفة عمر فأمر بإحضاره، فجلده، ثم نفاه إلى أرض عمان [(٢)] .

وفي عهد الخليفة الراشد عثمان بن عفان استمرت عقوبة النفي تُنفذ من قبل الخليفة وبعض ولاته في الولايات الإسلامية، فقد أشارت المصادر إلى قصة نفي عبد اللّه بن سبأ [(٣)] الذي حارب اللّه وسعى في الأرض بالفساد، فجاهر ببدعته ومذهبه

---

١) السبكي، طبقات، مجـ ١، ص ٢٨١ وما بعدها.

٢) العسقلاني، الإصابة، مجـ ١، ص٢٦١ وما بعدها.

٣) عبد اللّه بن سبأ رأس الطائفة السبئية التي كانت تدعو إلى ألوهية علي بن أبي طالب، أصله من اليمن، وهو يعود إلى أصل يهودي، أظهر إسلامه، ثم صار يتنقل في ولايات الدولة الإسلامية وينشر آراءه وبدعه ضد الإسلام وولاة الأمر فيه، عن ابن سبأ والطائفة السبئية انظر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق علي محمد البجاوي (القاهرة: ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م) مجـ ٢، ص ٤٢٦، عبد القادر بن طاهر البغدادي. الفرق بين الفرق، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة، الناشر والتاريخ بدون) ص ٢٣٣ - ٢٣٥؛ علي أحمد بن سعيد بن حزم، الفصل في الملل والنحل (القاهرة - مطبعة بولاق، ١٣٢١هـ) مجـ ١، ص ١٧٤، خير الدين الزركلي، الأعلام، قاموس تراجم، ط ٥ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م) مجـ ٤، ص ٨٨.

الذي ينفي رجعة الرسول – ﷺ – في الدار الآخرة، كما كان يسعى إلى الاجتماع بالرجال في كل من البصرة والكوفة بالعراق فيبث فيهم آراءه ويحرضهم على الثورة على الخليفة عثمان بن عفان وولاته في الأقاليم، وعندما انكشف أمره لدى عامل الخليفة عثمان في البصرة، عبد اللّٰه بن عامر، قام بنفيه من البصرة إلى الكوفة ثم نفي بعد ذلك من الكوفة إلى مصر [1] .

ولهذا فابن سبأ لم يكن في مستوى من سبقه من المنفيين في عهد عمر بن الخطاب أو غيره وإنما خطورته أدهى وأمر فقد انتهز فرصة الاضطرابات السياسية التي حدثت في النصف الثاني من عهد الخليفة عثمان بن عفان فصار يسعى إلى إثارة البلبلة والفتن ضد خليفة المسلمين، بل وينادي ببدع ومذاهب ليست من الإسلام في شيء، لذلك كان على الخليفة وولاته محاربة من يحارب اللّٰه ورسوله ويسعى في الأرض بالفساد.

وبعد ذلك أخذت عقوبة النفي في الاتساع لتشمل أناسًا لم يكونوا قد خرجوا على الدين كما فعل ابن سبأ، وإنما لاحتجاجهم على سياسة الخليفة عثمان بن عفان، رضي الله عنه الذي اتهمته بعض المصادر التاريخية بمحاباته الأقارب وإيثار أهله وعشيرته، وكان من بين أولئك عبد الرحمن بن حنبل الجمحي الذي قيل إنه ضم صوته إلى أصوات الذين اتهموا عثمان ونقموا عليه إغداق الأموال على بني أمية والادعاء بأنه آوى الحكم بن أبي العاص، وقد أشارت بعض الروايات إلى أن ابن حنبل انتقد الخليفة عثمان بن عفان في هيئة هجاء شعري، فعاقبه الخليفة بالنفي إلى أرض خيبر [2] .

---

١) الواقدي، المغازي مجـ ٣، ص ١٠٠٠، ابن العربي، العواصم، ص ٧٤، الطبري تاريخ، مجـ ٤، ص ٢٨٣ – ٢٨٥، ٣٠٨ وما بعدها.

٢) انظر: ابن قتيبة، المعارف، ص ١٩٥، أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرين، (القاهرة، ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م، مجـ ٤، ص ٨٤ وما بعدها ومن الشعر الذي قاله ابن حنبل في الخليفة عثمان:

لكن خلقت لنا فتـــنة *** لكي نبتلى بك أو تبتلى

دعوت الطريد فأدنيـــته *** خلافًا لما سنه المصطفـــى

ومال أتاك به الأشعري *** من الفيء أعطيته من دنا

العسقلاني: الإصابة، مجـ ٢، ص ٣٩٥، وما بعدها، وفي رواية أن عثمان بن عفان أمر بعبد الرحمن بن حنبل أن يسجن في منفاه بخيبر فسجن في حصن لليهود هناك يسمى الغموض، فكان يشكو ما يعانيه في ذلك السجن فقال:

إلى اللّٰه أشكو لا إلى الناس ما عدا *** أبا حسن غلا شديدًا أكـــابده

بخيبر في قعر الغمــــــوض كأنها *** جوانب قبر عمق اللحد لاحده

ويذكر أن علي بن أبي طالب تحدث مع الخليفة عثمان في أمر عبد الرحمن بن حنبل فعفا عنه ورده من منفاه، العسقلاني، الإصابة مجـ ٢، ٣٩٥ وما بعدها.

وفي عهد الخليفة الراشد علي بن أبي طالب (٣٦/٦٥٦ - ٤٠/٦٦٠) رجع عبد اللَّه بن سبأ من مصر إلى الكوفة، ونادى بتقديس علي بن أبي طالب، قائلاً: " أنت خلقت الأرض، وبسطت الرزق.. " فغضب الخليفة من هذا القول، وعزم على قتله، لكن بعض أصحابه أشاروا عليه بأن لا يفعل ذلك لأنه قد يثير أعوان ابن سبأ ضده لهذا أمر بنفيه من الكوفة إلى المدائن ببلاد فارس [1] .

النفي في عهد الدولة الأموية:

وبانتهاء عهد الخلفاء الراشدين، وقيام الدولة الأموية (٤٠/٦٦٠ - ١٣٢/٧٤٩م) تكررت عقوبة النفي خلال عصر بني أمية، فصارت عملاً متعارفًا عليه، وأصبحت ممارستها أمرًا مسلمًا به كغيرها من العقوبات وأصبحت تطبق على الأفراد والجماعات على حد سواء، يروى أن والي العراق، زياد بن أبيه، نفى أيام معاوية بن أبي سفيان (٤١هـ / ٦٦١ - ٦٠ هـ / ٦٧٩م) جماعة من الأزد اتهموا بالتعاطف مع الخوارج من العراق إلى مصر [2] وعمل ابن زياد، عبيد اللَّه الذي كان واليًا على العراق في عهد الخليفة يزيد بن معاوية (٦٠/٧٦٩ - ٦٤/٦٨٣م) بنفي جماعة من أنصار الحسين بن علي بن أبي طالب إلى أنحاء مختلفة من دولة الإسلام، كالشام ومصر وأفريقية والحجاز [3] .

١) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٣٣ وما بعدها، ابن حزم، الملل والنحل، مجـ ١، ص ١٧٤، ابن قتيبة، المعارف، ص ٦٢٢.

٢) أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (القاهرة: دار النشر غير معروفة، ١٢٧هـ / مجـ ٢، ص ٧٨.

٣) علي بن الحسن بن عساكر، تهذيب تاريخ مدينة دمشق، تحقيق عبد القادر بدران، (بيروت: دار النشر غير معروفة، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م)، مجـ ٢، ص ١٣١.

كما أطنبت المصادر في حادثة نفي الشاعر الملقب بالأحوص [1] إلى جزيرة دهلك [2] فتذكر إحدى الروايات أن المنفذ لعملية النفي هو الخليفة الوليد بن عبد الملك (٨٦ هـ / ٧٠٥ م – ٩٦هـ / ٧١٤ م) حيث أرسل إلى واليه في المدينة المنورة يأمره بنفي الشاعر الأحوص [3] وفي رواية أخرى أن الذي أمر بنفيه هو الخليفة سليمان بن عبد الملك (٩٦هـ / ٧١٤ م – ٩٩ هـ / ٧١٧ م) وليس الوليد [4] لكن ابن قتيبة يخالف الروايتين السابقتين مشيرًا إلى أن الذي أمر بنفي الأحوص هو الخليفة عمر بن عبد العزيز (٩٩ هـ / ٧١٧ م – ١٠١ هـ / ٧١٩ م) [5] وفي رواية رابعة تخالف كل الروايات السابقة أن الذي نفى الأحوص هو أمير المدينة أبو بكر محمد بن عمر بن حزم [6] لكن لا ندري هل نفاه بمحض إرادته أم بأمر من سليمان بن عبد الملك أو عمر بن عبد العزيز، ولكن ليس ببعيد أنه قد نفاه الأمير بأمر أحد الخليفتين، لأن مما عرف عن الأحوص أنه كان شاعرًا هجاء، كم يروي عنه أنه يتشبب بنساء المدينة في شعره ويسعى على نشر الفساد بين بعض الفئات في المدينة فبمجرد معرفة أحد ذينيك الخليفتين لم يتورع عن معاقبته وربما نفيه، مع العلم بأنه إذا كان ابن حزم نفاه دون

١) الأحوص لقب به الشاعر، واسمه الحقيقي عبد اللَّه بن محمد بن عبد اللَّه بن عاصم، كان جده عاصم بن ثابت من الصحابة الأنصار، قتل في غزوة الرجيع، انظر: الأصفهاني، الأغاني، مجـ ٤، ص ٤٠ وما بعدها، عبد اللَّه بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء تحقيق دي غوي (ليدن: مطبعة بريل، ١٩٠٤م) ص ٣٢٩ – ٣٣١، الزركلي، الأعلام مجـ ٤، ص ١١٦.

٢) دهلك جزيرة في بحر اليمن وهي مرسى بين بلاد اليمن والحبشة وأرضها ضيقة حارة، وغير صالحة للسكن ياقوت معجم مجـ ٢، ص ٤٩٢ – ٤٩٣.

٣) انظر علي بن الحسين الشريف المرتضى، أمالي المرتضى، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢ (بيروت، ١٩٦٧م) مجـ ٢، ص ٦٥، الأصفهاني، الأغاني، مجـ ٤، ص ٤٥.

٤) الأصفهاني، الأغاني، مجـ ٤، ص ٤٨، عبد القاهر بن عمر البغدادي، خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة، ١٩٦٨م) مجـ ٢، ص ١٦ وما بعدها.

٥) عبد اللَّه بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء تحقيق إم. ي. دي غوي (ليدن، ١٩٠٤م) ص ٢٣٠.

٦) أبو بكر محمد بن عمر بن حزم الأنصاري، كان من أفضل الناس علمًا ودينًا وشرفًا، تولى إمارة المدينة المنورة لكل من الخليفتين سليمان بن عبد الملك، وعمر بن عبد العزيز. انظر: ترجمته محمد بن سعد، الطبقات الكبرى تحقيق زياد محمد منصور (المدينة المنورة، مطابع الجامعة الإسلامية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م) مجـ ٥ ص ١٢٤ – ١٢٥، ابن الأثير، الكامل في التاريخ مجـ ٤، ص ١٣٨، ١٥٤، انظر: تفصلا أكثر الأصفهاني، الأغاني، مجـ ٢، ص ١٧.

أن يرجع إلى رأي الخليفة فلا تثريب عليه لأن هذا واجبه باعتباره والي المدينة ثم إن عمله يدخل في باب القضاء على المنكر إذا ظهر [١].

ووقعت حادثة نفي أخرى في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز، حيث أمر بنفي يزيد بن المهلب بن أبي صفرة، زعيم الأزد، إلى جزيرة دهلك، بسبب رفضه تأدية أموال كان قد أخذها من بيت المال، لكن عندما أصدر الخليفة قرار نفيه، أخذ يزيد يصيح لخوفه من النفي إلى دهلك وصار يهدد بعشيرته، وخوفًا من أن تتحقق تهديداته فتثور قبيلته، أشار بعض مقربي الخليفة على عمر بمراجعة قراره، فأمر بإعادته إلى السجن وأقلع عن نفيه [٢] .

لم تكن تتوقف عقوبة النفي في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز وإنما يذكر عن الخليفة هشام بن عبد الملك (١٠٥/٧٢٣ – ١٢٥/٧٤٢ م) أنه أمر بنفي جماعة من المعتزلة إلى جزيرة دهلك، أيضًا أمر واليه أسد بن عبد اللّه القسري بنفي جماعة من أعيان رجال القبائل العربية في خراسان إلى بلاد العراق، لما كانوا يقومون به من استهزاء وسخرية تجاهه هو وبعض رجاله في خراسان [٣] .

و لم تتوقف عقوبة النفي بانتهاء الدولة الأموية، وقيام الدولة العباسية، وإنما استمرت خلال القرون التالية التي تلت سقوط الدولة الأموية، فتذكر المصادر والمراجع وقوع بعض حالات نفي لبعض الأفراد، في عهدي أبي جعفر المنصور (١٣٦/٧٥٣ – ١٥٨/٧٧٤ م)، وهارون الرشيد (١٧٠/٧٨٦ – ١٩٣/٨٠٨ م)، إلى

---

١) فيما يذكر عن الأحوص أنه كان شاعرًا سليط اللسان، كما كان يسعى إلى مراودة الغلمان والتشبب بنساء بعض أهل المدينة، انظر: الأصفهاني، الأغاني مجـ ٤ ص ٤٣ وما بعدها، البغدادي: خزانة الأدب، مجـ ٢، ص ١٨ وما بعدها.

٢) الطبري: تاريخ، مجـ ٦، ص ٥٦٤، يزيد بن المهلب من أقوى رجالات العرب في الشجاعة والبسالة، وهو ينتسب إلى القبائل الأزدية، يذكر أنه لما خُرج به على الناس يراد إرساله إلى المنفى، وكان مكبلاً بالحديد – أخذ يصيح ويقول: " مالي عشيرة ؟ مالي يُذهب بي إلى دهلك ؟ إنما يُذهب إلى دهلك بالفاسق المريب الخارب.. ؟ " انظر: الطبري: تاريخ، مجـ ٦، ص ٥٦٤، أحمد بن خلكان، وفيات الأعيان مجـ ٢ ص ٢٦٦ ياقوت: معجم، مجـ ٢، ص ٤٩٢.

٣) الطبري: تاريخ، مجـ ٧، ص ٤٧ – ٤٨، مؤلف مجهول، العيون والحدائق في أخبار الحقائق، تحقيق دي غوي (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧١م) ص ١٣٢.

جزيرة دهلك، وعيذاب، وباضع، وهذا يعطينا انطباعًا باستمرار واستخدام هذه المراكز لتكون مواقع نفي في عهد خلفاء بني العباس الأوائل [1]

الأماكن المختارة للمنفيين:

أما من حيث اختيار الأماكن لتكون دار نفي لمن يراد نفيه، فلم يتضح لنا أنه كان هناك منطقة معينة في عهدي الرسول ﷺ والخفاء الراشدين متعارف عليها لينفى إليها من يراد معاقبته بالنفي، والدليل على ذلك أن الرسول ﷺ – نفى الحكم بن أبي العاص إلى الطائف و " ماتع " إلى أرض الحمى حول المدينة، في حين أن الخلفاء الراشدين قاموا بنفي العديد من الأشخاص إلى أماكن متفرقة داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها، وهذا التعدد في أماكن النفي خصوصًا في عهد الخلفاء الراشدين، ربما يكون قد تأثر بالمساحة الجغرافية التي صارت تحت حكم الخلافة الإسلامية، حيث امتدت الفتوحات الإسلامية إلى بلاد فارس والشام، وشمال أفريقيا، فصار لديهم أماكن عديدة يستطيع الخليفة أن يختار منها المكان الذي يناسبه لينفي إليها من يريد أن تطبق عليه عقوبة النفي ولهذا فالعامل الجغرافي كان من الأسباب المؤثرة في تعدد أماكن النفي.

وفي عهد الدولة الأموية اتسعت رقعة العالم الإسلامي واستمر الخلفاء والأمراء في ذلك العهد يطبقون عقوبة النفي لأسباب سياسية وغير سياسية، بل تعددت مراكز النفي أيضًا لكن يبدوا أنه قد ظهر هناك نوع من التفكير والتأني في اختيار بعض الأماكن التي يُنفى إليها، ومن أهم المراكز التي فضل اختيارها في ذلك العصر، جزيرة دهلك التي نُفي إليها عدد من الرجال، وفيما يبدوا أن هذه المنطقة لم يتم اختيارها من قبل خلفاء بني أمية اعتباطًا، وإنما اختاروها لموقعها السيء، والنكاية والإذلال بمن يراد نفيه إليها [2] ومما يجعلنا ندلي بهذا الرأي هو ما ذكرته بعض المصادر عن وصف

---

[1]) انظر: مصادر أشارت إلى بعض الحالات التي تم نفيها في عهدي الخليفتين المنصور والرشيد خلال العصر العباسي الأول، وكانت دهلك وعيذاب وباضع من المراكز التي تم اختيارها لنفي تلك الحالات، الطبري، تاريخ، مجـ ٧، ص ٥٠٩، محمد بن يوسف الكندي، الولاة وكتاب القضاة، تحقيق غيست (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٢م) ص ٥٠٣، بشير إبراهيم " عيذاب "، ص٧٣ – ٧٥.

[2]) إن النفي أو الإبعاد من البلد الذي كان يعيش فيه المنفي أو المطرود لا شك أنه أمر صعب على النفس، مهما كان نوع المكان الذي يذهب إليه المنفي، وقد عبر الرسول – صلى اللَّه عليه وسلم – عن ذلك أحسن تعبير عندما أخرجه المشركون من مكة إذ روي أنه التفت إليها وقال: "أنت أحب بلاد اللَّه إليَّ ولو أن المشركين لم يخرجوني لم أخرج" وهذا تعبير من الرسول يصور ما يختلج في صدر الإنسان المطرود من الأسى والحسرة وشوق إلى البلاد التي طُرد منها، وبدون شك فمراكز النفي تختلف من حيث سعة العيش وضيقه فالمدينة والطائف والبصرة وبلاد الشام ليست كأرض دهلك وغيرها من المناطق الصعبة للعيش فيها.

تلك الجزيرة، حيث وصفتها بأنها أرض ضيقة شديدة الحرارة، إلى جانب سوء الحياة وضيق العيش بها [1] ومما يؤكد صدق ما ذهبنا إليه، ما ذكر لنا عن يزيد بن المهلب بن أبي صفرة، عندما علم بأن الخليفة عمر بن عبد العزيز أصدر قرارًا بنفيه إلى أرض دهلك، أصيب بالذهول وقام يصيح مالي يُذهب بي إلى دهلك، إنما يُذهب إلى دهلك بالفاسق المريب الخارب [2] وهذا القول والاضطراب من يزيد يصور لنا بأن أرض دهلك تعد من أقسى أماكن النفي، ولا ينفى إليها إلا الفساق والمجرمين لعظم جرمهم.

المدة الزمنية لعقوبة النفي:

أما المدة الزمنية لعقوبة النفي، فإن المصادر لا تشير صراحة إلا إلى مرتكبي الزنا من العزاب حيث يتم جلدهم، ثم ينفى الواحد منهم لمدة عام، وهذا ما عمل به الرسول – ﷺ – والخليفتان أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب، أما ما سوى ذلك، فلم توضح الروايات مدة نفي معلومة لمن طبق عليه عقوبة النفي في صدر الإسلام وعهد الدولة الأموية، علمًا بأن بعض المصادر أشارت إلى نفي ماتع إلى أرض الحمى، فم يكن نفيه مقيدًا بزمن معلوم، وإنما بقي هناك مدة حياة الرسول – ﷺ – وخلافة أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، مع العلم بأن هناك رواية تشير إلى أنه قد رخص له بالخروج من الحمى

---

١) انظر الأصفهاني: الأغاني، مجـــ ٤، ص ٤٨، وقد حفظ لنا ياقوت أبياتًا شعرية تصور سوء الحياة بدهلك فقال:

وأقبح بدهلك من بلدة *** فكل امرئ حلها هالك

كفاك دليلا على أنها *** جحيم وخازنها مالك

ياقوت معجم: مجـــ ٢، ص ٤٩٢.

٢) الطبري: تاريخ، مجـــ ٦، ص ٥٦٤، ابن خلكان، وفيات الأعيان، مجـــ٢، ص ٢٦٦، ياقوت، معجم، مجـــ ٢ ص٤٩٢.

والذهاب إلى المدينة كل يوم جمعة لشراء ما يحتاجه من طعام وشراب ثم يعود إلى منفاه [1] .

وفيما يذكر عن نفي الحكم ابن أبي العاص إلى الطائف في عهد الرسول – ﷺ – وبقائه في منفاه في عهدي أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب، ولما جاء الخليفة عثمان بن عفان سمح له بدخول المدينة، فحسب هذا العمل على عثمان من الأشياء التي أنكرها عليه خصومة ومعارضوه، بل وجهوا له الاتهام بإيواء طريد رسول اللّه، مع العلم أن بعض المصادر أشارت إلى أن بعض علماء المسلمين علقوا على سماح الخليفة عثمان بن عفان للحكم بن أبي العاص على أن يخرج من منفاه ويدخل المدينة، فذكروا أن ذلك جائز، لأن نفيه كان مجرد عقوبة مؤقتة تسقط عن صاحبها بمجرد التوبة والاعتراف بالخطأ الذي وقع فيه [2] .

أما جميع الحالات التي تم نفيها في العهود التالية لعهد الخليفة عثمان بن عفان فلم تشر المصادر إلى زمن النفي لكل حالة، ولا الأسباب التي يجب توفرها في المنفي حتى يتم الإفراج عنه، وخصوصًا في العهد الأموي، فلم يثبت أن نقض أحد من خلفاء بني أمية قرارات من سبقه، فيما يتعلق بعقوبة النفي، بالرغم من وجود وساطات تهدف إلى الإفراج عن بعض المنفيين كالشاعر الأحوص، الذي سبق الإشارة إلى قصة نفيه، حيث يذكر أن بعض الأنصار في المدينة قدموا على الخليفة عمر بن عبد العزيز يطلبون منه أن يسمح للأحوص بالرجوع من دهلك إلى المدينة، إلا أنه لم يوافق على ذلك الطلب، كما يذكر أن الوليد بن يزيد بن عبد الملك فعل الشيء ذاته، عندما جاء عنده بعض الوسطاء يطلبون منه رد بعض جماعة المعتزلة الذين سبق أن نفاهم عمه هشام بن عبد الملك إلى دهلك [3] .

---

١) اختلف فيمن سمح له بالخروج، فيذكر أنه عمر بن الخطاب، ويذكر أنه عثمان بن عفان، الأصفهاني، الأغاني مجـ ٢، ص ١٧٢، العسقلاني الإصابة مجـ ٣، ص ٦١٤، والملاحظ أن هذا الإجراء ما زال ساري المفعول عند من يقترف ذنبًا يتم بموجبه نفيه فيذهب باستمرار إلى دار الشرطة في المكان الذي يقيم فيه لكي يثبت وجوده بالمنفى.

٢) ابن تيمية، منهاج السنة، مجـ ٣، ص ١٩٦، ابن العربي، العواصم ص ٦٣ وما بعدها، ابن كثير، البداية مجـ ٧، ص ١٧١.

٣) انظر: ابن قتيبة، الشعر، ص ٣٣٠ مؤلف مجهول، العيون والحدائق، ص ١٣٢.

خلاصة البحث:

ولهذا فعقوبة النفي قد طُبقت منذ عهد الرسول ﷺ ، واستمرت في عهد الخلفاء الراشدين، وفي عهد خلفاء بني أمية ومن جاء بعدهم، بل إنها تعددت الأسباب التي تؤدي إلى تنفيذ عقوبة النفي، فيها ما نص عليه القرآن، كمن حارب اللَّه ورسوله وسعى في الأرض فسادًا، ومن كان يقوم بأعمال لا أخلاقية، كمرتكبي الزنا من العزاب أو المتجسسين لعورات الناس، والساعين لإيجاد الفوضى والاضطرابات السياسية في الدولة الإسلامية.

وعمليات النفي كانت تنفذ من قبل الخلفاء وأمرائهم ضد من يرتكب خطأ يستحق العقاب عليه، كما أن المراكز التي كانت معروفة للنفي لم تكن في بادئ الأمر محدودة وإنما كانت متعددة داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها، ولكن عندما جاء خلفاء بني أمية صارت جزيرة دهلك من المراكز الهامة والأساسية التي ينفى إليها من يراد نفيه، كذلك لم يكن هناك فترة معلومة لمن يطبق عليه عقوبة النفي، إلا الذي يرتكب جريمة الزنا وهو عزب فإنه ينفى لمدة عام، أما ما عدا ذلك فلم يكن هناك مبدأ معين متعارف عليه حول مدة النفي، وإنما حسب الظروف التي قد تحيط بالنافي والمنفي.

" مصادر البحث "

- ابن الأثير أبو الحسن عز الدين، **الكامل في التاريخ** ط ٤، (بيروت: دار الكتب، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣).

الأصفهاني أبو الفرج علي بن الحسين، **كتاب الأغاني** ، تصوير بالأوفست عن مطبعة بولاق (بيروت مؤسسة جمال للطباعة والنشر، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م).

ابن حزم، علي أحمد بن سعيد **الفصل في الملل والنحل** (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٢١هـ).

بشير، إبراهيم بشير " عيذاب " **مجلة الدراسات السودانية** مجـ ٥، عدد٢ (يوليو، ١٩٧٩م).

البغدادي، عبد القادر بن طاهر. **الفرق بين الفرق** ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة، مكتبة الكتب الحديثة، د. ت).

البغدادي عبد القادر بن عمر: **خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب** ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة دار النشر غير معروفة، ١٩٦٨م).

البلاذري: أحمد بن يحيى بن جابر: **أنساب الأشراف** تحقيق محمد حميد اللّه (القاهرة: مكان النشر بدون، ١٩٥٩م).

ابن تيمية، تقي الدين أحمد: **منهاج السنة النبوية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٢١هـ).

حسن، يوسف فضل: **دراسات في تاريخ السودان** : (الخرطوم: دار التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٥م).

ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس أحمد: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** ، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٩م).

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، **صحيح سنن المصطفى** (القاهرة: المطبعة التجارية. د. ت.).

الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال** ، تحقيق علي محمد البجاوي (القاهرة: ١٣٨٢هـ / ١٩٦٣م).

الراشد، سعد: **الربذة، صورة للحضارة الإسلامية المبكرة في المملكة العربية السعودية** (الرياض: جامعة الملك سعود ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م).

الزبيدي، محمد مرتضى: **تاج العروس من جواهر القاموس** (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة د. ت.).

الزركلي، خير الدين: **الأعلام، قاموس تراجم** ، ط ٥ (بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٠م).

السبكي، عبد الوهاب بن علي **طبقات الشافعية الكبرى** ، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م).

ابن سعد، محمد: **الطبقات الكبرى** ، تحقيق زياد محمد منصور (المدينة المنورة: مطابع الجامعة الإسلامية، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م).

الشريف المرتضى، علي بن الحسين: **أمالي المرتضى** ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢ (بيروت، ١٩٦٧م).

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد: **نيل الأوطار في أحاديث سيد الأخيار** (بيروت: دار الجيل، ١٩٧٣).

الصابوني، محمد علي، **روائع البيان تفسير آيات الأحكام من القرآن** ط ٣، (بيروت ودمشق: مؤسسة مناهل العرفان ومكتبة الغزالي، ١٤٠١هـ / ١٩٨٢م).

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الرسل والملوك** ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: دار سويدان، ١٣٨٢/١٩٦٢م).

الطقطقي، محمد بن علي بن طباطبا **الفخري، في الآداب السلطانية والدول الإسلامية** (بيروت، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م).

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد: العقد الفريد، تحقيق أحمد أمين وآخرين،

(القاهرة، دار النشر غير معروفة، ١٣٨١هـ / ١٩٦٢م).

ابن العربي، القاضي أبو بكر، **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة** ، تحقيق محب الدين الخطيب (القاهرة، المكتبة السلفية، ١٣٧١هـ).

ابن عساكر علي بن الحسن، **تهذيب تاريخ مدينة دمشق** ، تحقيق عبد القادر بدران، (بيروت: دار النشر غير معروفة، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م).

العسقلاني، ابن حجر. **الإصابة في تمييز الصحابة** (القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٣٢٨هـ).

العسكري أبو هلال **كتاب الأوائل** ، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب (دمشق، ١٩٧٥م).

ابن قتيبة، عبد اللّه بن مسلم. **عيون الأخبار** (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣م).

المعارف ، تحقيق ثروت عكاشة، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف المصرية، ١٣٨٨هـ / ١٩٦٩م).

الشعر والشعراء تحقيق إم. ي. دي غوي (ليدن: مطبعة بريل ١٩٠٤م).

ابن قدامة: موفق الدين أبو محمد عبد اللّه بن أحمد **المغني** ، (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤).

القرطبي، أبو عبد اللّه محمد بن أحمد: **الجامع لأحكام القرآن** (القاهرة: دار الكاتب العربي للطباعة النشر،١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م).

ابن كثير، الحافظ عماد الدين: **تفسير القرآن الكريم** ، تحقيق لجنة من العلماء، ط ٢ (بيروت: دار الأندلس، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م).

البداية والنهاية في التاريخ (بيروت: مكتبة المعارف، ١٩٨١م).

الكندي، محمد بن يوسف، **الولاة وكتاب القضاة** ، تحقيق غيست (ليدن: مطبعة بريل، ١٩١٢م).

ابن ماجه، محمد بن زيد بن عبد اللّه، **سنن المصطفى** ، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، د. ت).

مالك: أبو عبد اللّه مالك بن أنس، **موطأ الإمام مالك** ، رواية يحيى الليثي، تحقيق أحمد راتب عرموش، ط ٢ (بيروت: دار النفائس، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م).

الماوردي، علي بن محمد: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** ، (القاهرة: مطبعة عيسى الحلبي، ١٣٩٨هـ).

المباركفوري، صفي الرحمن: **الرحيق المختوم** ط٢. (بيروت: دار القلم، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م).

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد: **الكامل في اللغة والأدب** ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة، مكان النشر والتاريخ بدون).

المقريزي، أحمد بن علي: **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** (القاهرة: دار النشر غير معروفة ١٢٧٠هـ).

ابن منظور، جمال الدين محمد: **لسان العرب** . طبعة مصورة من مطبعة بولاق (القاهرة: دار مصر للتأليف والترجمة د. ت.).

المؤلف المجهول، **العيون والحدائق في أخبار الحقائق** ، تحقيق أم. ي. دي غوي (ليدن: مطبعة بريل، ١٨٧١م).

الواقدي، محمد بن عمر: **كتاب المغازي** تحقيق مارسدن جونسن، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م).

ابن هشام، أبو محمد عبد الملك: **السيرة النبوية** تحقيق مصطفى السقا وآخرين (مكان وسنة النشر بدون).

اليافعي، عبد اللّه بن سليمان، **مرآة الجنان وعبرة اليقظان** ، تصوير بالأوفست عن طبعة القاهرة، ١٣٣٧هـ (بيروت، ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م).

ياقوت، شهاب الدين أبو عبد اللّه: **معجم البلدان** (بيروت: دار صادر ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م).

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب: **تاريخ اليعقوبي** (بيروت، ١٣٧٩هـ).